IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON
DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

V. JAHRGANG
HEFT 5/6

1919
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG GES. M. B. H. WIEN

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 24 bis 32 Druckbogen und wurde mit dem laufenden V. Jahrgang (1919) neben der

»Internationalen Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse«

Offizielles Organ

der

»Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«.

Neben den bisher bestehenden Auslieferungs- und Expeditionsstellen in **Leipzig**, beziehungsweise **Wien**, von denen die Ortsgruppen **Berlin**, **Budapest** und **Wien** auch weiterhin beziehen, werden vom VI. Jahrgang 1920 angefangen für unsere

ausländischen Zweigvereinigungen

neue Expeditionsstellen ausliefern, und zwar unter folgenden

Bezugsbedingungen:

Mitglieder bezahlen bei direktem Bezuge nachstehenden

ermäßigten Jahrespreis:

in der **Schweiz** und in **Holland 20 Franken, bezw. 10 holl. Gulden,**
in **England** und **Amerika 1 Pfund, bezw. 4 Dollar.**

Die Bezugsstellen für unsere ausländischen Zweigvereinigungen gelten auch für alle **außerhalb** unserer Vereinigung stehenden **Abnehmer**, für die sich der jährliche Bezugspreis wie folgt stellt:

in der Schweiz und in Holland 25 Franken, bezw. 12 holl. Gulden,
in England und Amerika 25 Schilling, bezw. 5 Dollar.
Einzelhefte: 7 Franken, 3½ Gulden, 7 Schilling, 1½ Dollar.

Bezugstelle für **Schweiz und Holland: Zürich**, Neptunstraße 20.

Bezugstelle für **England und Amerika: London W 1**, 45 New Cavendish Street.

Das Präsidium der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in London.

Die Leitung des Internationalen Psychoanalytischen Verlags Ges. m. b. H. in Wien.

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I., Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.
Von den »Originalarbeiten« und »Mitteilungen« erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG:

V. 5/6. DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS 1919

Das Unheimliche.

Von SIGM. FREUD.

I.

Der Psychoanalytiker verspürt nur selten den Antrieb zu ästhetischen Untersuchungen, auch dann nicht, wenn man die Ästhetik nicht auf die Lehre vom Schönen einengt, sondern sie als Lehre von den Qualitäten unseres Fühlens beschreibt. Er arbeitet in anderen Schichten des Seelenlebens und hat mit den zielgehemmten, gedämpften, von so vielen begleitenden Konstellationen abhängigen Gefühlsregungen, die zumeist der Stoff der Ästhetik sind, wenig zu tun. Hie und da trifft es sich doch, daß er sich für ein bestimmtes Gebiet der Ästhetik interessieren muß, und dann ist dies gewöhnlich ein abseits liegendes, von der ästhetischen Fachliteratur vernachlässigtes.

Ein solches ist das »Unheimliche«. Kein Zweifel, daß es zum Schreckhaften, Angst- und Grauenerregenden gehört, und ebenso sicher ist es, daß dies Wort nicht immer in einem scharf zu bestimmenden Sinne gebraucht wird, so daß es eben meist mit dem Angsterregenden überhaupt zusammenfällt. Aber man darf doch erwarten, daß ein besonderer Kern vorhanden ist, der die Verwendung eines besonderen Begriffswortes rechtfertigt. Man möchte wissen, was dieser gemeinsame Kern ist, der etwa gestattet, innerhalb des Ängstlichen ein »Unheimliches« zu unterscheiden.

Darüber findet man nun so viel wie nichts in den ausführlichen Darstellungen der Ästhetik, die sich überhaupt lieber mit den schönen, großartigen, anziehenden, also mit den positiven Gefühlsarten, ihren Bedingungen und den Gegenständen, die sie hervorrufen, als mit den gegensätzlichen, abstoßenden, peinlichen beschäftigen. Von seiten der ärztlich-psychologischen Literatur kenne ich nur die eine, inhaltsreiche aber nicht erschöpfende, Abhandlung von E. Jentsch (Zur

Psychologie des Unheimlichen, Psychiatr.-neurolog. Wochenschrift 1906 Nr. 22 u. 23). Allerdings muß ich gestehen, daß aus leicht zu erratenden, in der Zeit liegenden Gründen die Literatur zu diesem kleinen Beitrag, insbesondere die fremdsprachige, nicht gründlich herausgesucht wurde, weshalb er denn auch ohne jeden Anspruch auf Priorität vor den Leser tritt.

Als Schwierigkeit beim Studium des Unheimlichen betont Jentsch mit vollem Recht, daß die Empfindlichkeit für diese Gefühlsqualität bei verschiedenen Menschen so sehr verschieden angetroffen wird. Ja, der Autor dieser neuen Unternehmung muß sich einer besonderen Stumpfheit in dieser Sache anklagen, wo große Feinfühligkeit eher am Platze wäre. Er hat schon lange nichts erlebt oder kennen gelernt, was ihm den Eindruck des Unheimlichen gemacht hätte, muß sich erst in das Gefühl hineinversetzen, die Möglichkeit desselben in sich wachrufen. Indes sind Schwierigkeiten dieser Art auch auf vielen anderen Gebieten der Ästhetik mächtig; man braucht darum die Erwartung nicht aufzugeben, daß sich die Fälle werden herausheben lassen, in denen der fragliche Charakter von den meisten widerspruchslos anerkannt wird.

Man kann nun zwei Wege einschlagen: nachsuchen, welche Bedeutung die Sprachentwicklung in dem Worte »unheimlich« niedergelegt hat, oder zusammentragen, was an Personen und Dingen, Sinneseindrücken, Erlebnissen und Situationen das Gefühl des Unheimlichen in uns wachruft, und den verhüllten Charakter des Unheimlichen aus einem allen Fällen Gemeinsamen erschließen. Ich will gleich verraten, daß beide Wege zum nämlichen Ergebnis führen, das Unheimliche sei jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht. Wie das möglich ist, unter welchen Bedingungen das Vertraute unheimlich, schreckhaft werden kann, das wird aus dem Weiteren ersichtlich werden. Ich bemerke noch, daß diese Untersuchung in Wirklichkeit den Weg über eine Sammlung von Einzelfällen genommen und erst später die Bestätigung durch die Aussage des Sprachgebrauchs gefunden hat. In dieser Darstellung werde ich aber den umgekehrten Weg gehen.

Das deutsche Wort »unheimlich« ist offenbar der Gegensatz zu heimlich, heimisch, vertraut und der Schluß liegt nahe, es sei etwas eben darum schreckhaft, weil es nicht bekannt und vertraut ist. Natürlich ist aber nicht alles schreckhaft, was neu und nicht vertraut ist; die Beziehung ist nicht umkehrbar. Man kann nur sagen, was neuartig ist, wird leicht schreckhaft und unheimlich; einiges Neuartige ist schreckhaft, durchaus nicht alles. Zum Neuen und Nichtvertrauten muß erst etwas hinzukommen, was es zum Unheimlichen macht.

Jentsch ist im ganzen bei dieser Beziehung des Unheimlichen zum Neuartigen, Nichtvertrauten, stehen geblieben. Er findet die wesentliche Bedingung für das Zustandekommen des unheimlichen Gefühls in der intellektuellen Unsicherheit. Das Unheimliche wäre eigentlich immer etwas, worin man sich sozusagen nicht auskennt.

Je besser ein Mensch in der Umwelt orientiert ist, destoweniger leicht wird er von den Dingen oder Vorfällen in ihr den Eindruck der Unheimlichkeit empfangen.

Wir haben es leicht zu urteilen, daß diese Kennzeichnung nicht erschöpfend ist, und versuchen darum, über die Gleichung unheimlich = nicht vertraut hinauszugehen. Wir wenden uns zunächst an andere Sprachen. Aber die Wörterbücher, in denen wir nachschlagen, sagen uns nichts Neues, vielleicht nur darum nicht, weil wir selbst Fremdsprachige sind. Ja wir gewinnen den Eindruck, daß vielen Sprachen ein Wort für diese besondere Nuance des Schreckhaften abgeht[1].

Lateinisch: (nach K. E. Georges, Kl. Deutschlatein. Wörterbuch 1898) ein unheimlicher Ort — locus suspectus; in unh. Nachtzeit — intempesta nocte.

Griechisch (Wörterbücher von Rost und von Schenkl) ξένος — also fremd, fremdartig.

Englisch (aus den Wörterbüchern von Lucas, Bellow, Flügel, Muret-Sanders) uncomfortable, uneasy, gloomy, dismal, uncanny, ghastly, von einem Hause: haunted, von einem Menschen a repulsive fellow.

Französisch (Sachs-Villatte) inquiétant, sinistre, lugubre, mal à son aise.

Spanisch (Tollhausen 1889) sospechoso, de mal aguëro, lugubre, siniestro.

Das Italienische und Portugiesische scheinen sich mit Worten zu begnügen, die wir als Umschreibungen bezeichnen würden. Im Arabischen und Hebräischen fällt unheimlich mit dämonisch, schaurig zusammen.

Kehren wir darum zur deutschen Sprache zurück.

In Daniel Sanders' Wörterbuch der Deutschen Sprache 1860 finden sich folgende Angaben zum Worte heimlich, die ich hier ungekürzt abschreiben und aus denen ich die eine und die andere Stelle durch Unterstreichung hervorheben will: (I. Bd., p. 729.)

Heimlich, a. (-keit, f. -en): 1. auch Heimelich, heimelig, zum Hause gehörig, nicht fremd, vertraut, zahm, traut und traulich, anheimelnd etc. *a)* (veralt.) zum Haus, zur Familie gehörig oder: wie dazu gehörig betrachtet, vgl. lat. familiaris, vertraut: Die Heimlichen, die Hausgenossen; Der heimliche Rat. 1. Mos. 41, 45; 2. Sam. 23, 23. 1. Chr. 12, 25. Weish. 8, 4., wofür jetzt: Geheimer (s. *d* 1.) Rat üblich ist, s. Heimlicher — *b)* von Thieren zahm, sich den Menschen traulich anschließend. Ggstz. wild, z. B. Tier, die weder wild noch heimlich sind etc. Eppendorf. 88; Wilde Thier ... so man sie h. und gewohnsam um die Leute aufzeucht. 92. So diese Thierle von Jugend bei den Menschen erzogen, werden sie ganz h., freundlich etc. Stumpf 608a etc. — So noch: So h. ist's (das Lamm) und frißt aus meiner Hand. Hölty; Ein schöner, heimelicher (s. *c*) Vogel bleibt der Storch immerhin. Linck, Schl. 146. s. Häuslich. 1 etc. — *c)* traut,

[1] Für die nachstehenden Auszüge bin ich Herrn Dr. Th. Reik zu Dank verpflichtet.

traulich anheimelnd; das Wohlgefühl stiller Befriedigung etc., behaglicher Ruhe u. sichern Schutzes, wie das umschlossne wohnliche Haus erregend ⟨vgl. Geheuer⟩: Ist dir's h. noch im Lande, wo die Fremden deine Wälder roden? Alexis H. 1, 1, 289; Es war ihr nicht allzu h. bei ihm. Brentano Wehm. 92; Auf einem hohen h—en Schattenpfade . . , längs dem rieselnden rauschenden und plätschernden Waldbach. Forster B. 1, 417. Die H—keit der Heimath zerstören. Gervinus Lit. 5, 375. So vertraulich und heimlich habe ich nicht leicht ein Plätzchen gefunden. G. 14, 14; Wir dachten es uns so bequem, so artig, so gemütlich und h. 15, 9; In stiller H—keit, umzielt von engen Schranken. Haller; Einer sorglichen Hausfrau, die mit dem Wenigsten eine vergnügliche H—keit ⟨Häuslichkeit⟩ zu schaffen versteht. Hartmann Unst. 1, 188; Desto h—er kam ihm jetzt der ihm erst kurz noch so fremde Mann vor. Kerner 540; Die protestantischen Besitzer fühlen sich . . . nicht h. unter ihren katholischen Unterthanen. Kohl. Irl. 1, 172; Wenns h. wird und leise / die Abendstille nur an deiner Zelle lauscht. Tiedge 2, 39; Still und lieb und h., als sie sich / zum Ruhen einen Platz nur wünschen möchten. W. 11, 144; Es war ihm garnicht h. dabei 27, 170 etc. — Auch: Der Platz war so still, so einsam, so schatten-h. Scherr Pilg. 1, 170; Die ab- und zuströmenden Fluthwellen, träumend und wiegenlied-h. Körner, Sch. 3, 320 etc. — Vgl. namentl. Un-h. — Namentl. bei schwäb., schwzr. Schriftst. oft dreisilbig: Wie »heimelich« war es dann Ivo Abends wieder, als er zu Hause lag. Auerbach, D. 1, 249; In dem Haus ist mir's so heimelig gewesen. 4, 307; Die warme Stube, der heimelige Nachmittag. Gotthelf, Sch. 127, 148; Das ist das wahre Heimelig, wenn der Mensch so von Herzen fühlt, wie wenig er ist, wie groß der Herr ist. 147; Wurde man nach und nach recht gemütlich und heimelig mit einander. U. 1, 297; Die trauliche Heimeligkeit. 380, 2, 86; Heimelicher wird es mir wohl nirgends werden als hier. 327; Pestalozzi 4, 240; Was von ferne herkommt . . . lebt gw. nicht ganz heimelig ⟨heimatlich, freundnachbarlich⟩ mit den Leuten. 325; Die Hütte, wo / er sonst so heimelig, so froh / . . . im Kreis der Seinen oft gesessen. Reithard 20; Da klingt das Horn des Wächters so heimelig vom Thurm / da ladet seine Stimme so gastlich. 49; Es schläft sich da so lind und warm / so wunderheim'lig ein. 23 etc. — Diese Weise verdiente allgemein zu werden, um das gute Wort vor dem Veralten wegen nahe liegender Verwechslung mit 2 zu bewahren. vgl.: »Die Zecks sind alle h. ⟨2⟩« H . . . ? Was verstehen sie unter h . . ? — »Nun . . . es kommt mir mit ihnen vor, wie mit einem zugegrabenen Brunnen oder einem ausgetrockneten Teich. Man kann nicht darüber gehen, ohne daß es Einem immer ist, als könnte da wieder einmal Wasser zum Vorschein kommen.« Wir nennen das un—h.; Sie nennen's h. Worin finden Sie denn, daß diese Familie etwas Verstecktes und Unzuverlässiges hat? etc. Gutzkow R. 2, 61[1]. — *d)* ⟨s. *c*⟩ namentl. schles.: fröhlich, heiter, auch vom Wetter, s. Adelung und Weinhold. — 2. versteckt, verborgen gehalten, so daß man Andre nicht davon oder darum wissen lassen, es ihnen verbergen will, vgl. Geheim ⟨2⟩, von welchem erst nhd. Ew. es doch zumal in der ältern Sprache, z. B. in der Bibel, wie Hiob 11, 6; 15, 8, Weish. 2, 22; 1. Kor. 2, 7 etc. und so auch H—keit statt Geheimnis. Math. 13, 35 etc. nicht immer genau geschieden wird: H. ⟨hinter Jemandes Rücken⟩ Etwas thun, treiben; Sich

[1] Sperrdruck ⟨auch im folgenden⟩ vom Referenten.

h. davon schleichen; H—e Zusammenkünfte, Verabredungen; Mit h—er Schadenfreude zusehen; H. seufzen, weinen; H. thun, als ob man etwas zu verbergen hätte; H—e Liebe, Liebschaft, Sünde; H—e Orte <die der Wohlstand zu verhüllen gebietet>. 1. Sam. 5, 6; Das h—e Gemach <Abtritt> 2. Kön. 10, 27; W. 5, 256 etc., auch: Der h—e Stuhl. Zinkgräf 1, 249; In Graben, in H—keiten werfen. 3, 75; Rollenhagen Fr. 83 etc. — Führte, h. vor Laomedon / die Stuten vor. B. 161 b etc. — Ebenso versteckt, h., hinterlistig und boshaft gegen grausame Herren . . . wie offen, frei, theilnehmend und dienstwillig gegen den leidenden Freund. Burmeister g B 2, 157; Du sollst mein h. Heiligstes noch wissen. Chamisso 4, 56; Die h—e Kunst <der Zauberei>. 3, 224; Wo die öffentliche Ventilation aufhören muß, fängt die h—e Machination an. Forster, Br. 2, 135; Freiheit ist die leise Parole h. Verschworener, das laute Feldgeschrei der öffentlich Umwälzenden. G. 4, 222; Ein heilig, h. Wirken. 15; Ich habe Wurzeln / die sind gar h., / im tiefen Boden / bin ich gegründet. 2, 109; Meine h—e Tücke <vgl. Heimtücke>. 30, 344; Empfängt er es nicht offenbar und gewissenhaft, so mag er es h. und gewissenlos ergreifen. 39, 22; Ließ h. und geheimnisvoll achromatische Fernröhre zusammensetzen. 375; Von nun an, will ich, sei nichts H—es mehr unter uns. Sch. 369 b. — Jemandes H—keiten entdecken, offenbaren, verrathen; H—keiten hinter meinem Rücken zu brauen. Alexis. H. 2, 3, 168; Zu meiner Zeit / befliß man sich der H—keit. Hagedorn 3, 92; Die H—keit und das Gepuschele unter der Hand. Immermann, M. 3, 289; Der H—keit <des verborgnen Golds> unmächtigen Bann / kann nur die Hand der Einsicht lösen. Novalis. 1, 69; Sag an, wo du sie verbirgst . . . in welches Ortes verschwiegener H. Sch. 495 b; Ihr Bienen, die ihr knetet / der H—keiten Schloß <Wachs zum Siegeln>. Tieck, Cymb. 3, 2; Erfahren in seltnen H—keiten <Zauberkünsten>. Schlegel Sh. 6, 102 etc. vgl. Geheimnis L. 10, 291 ff.

Zsstzg. s. 1 c, so auch nam. der Ggstz: Un=: unbehagliches, banges Grauen erregend: Der schier ihm un=h., gespenstisch erschien. Chamisso 3, 238; Der Nacht un=h. bange Stunden. 4, 148; Mir war schon lang' un=h., ja graulich zu Mute. 242; Nun fängts mir an, un=h. zu werden. Gutzkow R. 2, 82; Empfindet ein u—es Grauen. Heine, Verm. 1, 51; Un=h. und starr wie ein Steinbild. Reis, 1, 10; Den u—en Nebel, Haarrauch geheißen. Immermann M, 3, 299; Diese blassen Jungen sind un=h. und brauen Gott weiß was Schlimmes. Laube, Band 1, 119; Unh. nennt man Alles, was im Geheimnis, im Verborgnen . . . bleiben sollte und hervorgetreten ist. Schelling, 2, 2, 649 etc. — Das Göttliche zu verhüllen, mit einer gewissen U—keit zu umgeben 658 etc. — Unüblich als Ggstz. von <2>, wie es Campe ohne Beleg anführt.

Aus diesem langen Zitat ist für uns am interessantesten, daß das Wörtchen heimlich unter den mehrfachen Nuancen seiner Bedeutung auch eine zeigt, in der es mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt. Das heimliche wird dann zum unheimlichen; vgl. das Beispiel von Gutzkow: »Wir nennen das unheimlich, Sie nennen's heimlich.« Wir werden überhaupt daran gemahnt, daß dies Wort heimlich nicht eindeutig ist, sondern zwei Vorstellungskreisen zugehört, die, ohne gegensätzlich zu sein, einander doch recht fremd sind, dem des Vertrauten, Behaglichen und dem des Versteckten, Verborgen gehaltenen. Unheimlich sei nur als Gegensatz zur ersten Be-

deutung, nicht auch zur zweiten gebräuchlich. Wir erfahren bei Sanders nichts darüber, ob nicht doch eine genetische Beziehung zwischen diesen zwei Bedeutungen anzunehmen ist. Hingegen werden wir auf eine Bemerkung von Schelling aufmerksam, die vom Inhalt des Begriffes Unheimlich etwas ganz Neues aussagt, auf das unsere Erwartung gewiß nicht eingestellt war. Unheimlich sei alles, was ein Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist.

Ein Teil der so angeregten Zweifel wird durch die Angaben in Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1877 ⟨IV/2, p. 874 f⟩ geklärt:

»Heimlich, adj. und adv. vernaculus, occultus; mhd. heimelîch, heimlîch, heînlich.

S. 874: In etwas anderem sinne: es ist mir heimlich, wohl, frei von furcht....

b) heimlich ist auch der von gespensterhaften freie ort . . .

S. 875: *β)* vertraut, freundlich, zutraulich.

4. aus dem heimatlichen, häuslichen entwickelt sich weiter der begriff des fremden augen entzogenen, verborgenen, geheimen, eben auch in mehrfacher Beziehung ausgebildet . . .

S. 876: »links am see
liegt eine matte heimlich im gehölz.«
Schiller, Tell I, 4.

. . . frei und für den modernen Sprachgebrauch ungewöhnlich . . . heimlich ist zu einem verbum des verbergens gestellt: er verbirgt mich heimlich in seinem gezelt. ps. 27, 5. ⟨. . . heimliche orte am menschlichen Körper, pudenda . . . welche leute nicht stürben, die wurden geschlagen an heimlichen örten. 1 Samuel 5, 12 . . .

c) beamtete, die wichtige und geheim zu haltende ratschläge in staatssachen ertheilen, heiszen heimliche räthe, das adjektiv nach heutigem sprachgebrauch durch geheim ⟨s. d.⟩ ersetzt: . . . ⟨Pharao⟩ nennet ihn ⟨Joseph⟩ den heimlichen rath. 1. Mos. 41, 45;

S. 878. 6. heimlich für die erkenntnis, mystisch, allegorisch: heimliche bedeutung, mysticus, divinus, occultus, figuratus.

S. 878: anders ist heimlich im folgenden, der erkenntnis entzogen, unbewuszt: . . .

dann aber ist heimlich auch verschlossen, undurchdringlich in bezug auf erforschung: . . .

»merkst du wohl? sie trauen mir nicht,
fürchten des Friedländers heimlich gesicht.«
Wallensteins lager, 2. aufz.

9. die bedeutung des versteckten, gefährlichen, die in der vorigen nummer hervortritt, entwickelt sich noch weiter, so dasz heimlich den sinn empfängt, den sonst unheimlich ⟨gebildet nach heimlich 3, *b)* sp. 874⟩ hat: »mir ist zu zeiten wie dem menschen der in nacht wandelt und an gespenster glaubt, jeder winkel ist ihm heimlich und schauerhaft.« Klinger, theater, 3, 298.

Also heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz

unheimlich zusammenfällt. Unheimlich ist irgendwie eine Art von heimlich. Halten wir dies noch nicht recht geklärte Ergebnis mit der Definition des Unheimlichen von Schleiermacher zusammen. Die Einzeluntersuchung der Fälle des Unheimlichen wird uns diese Andeutungen verständlich machen.

II.

Wenn wir jetzt an die Musterung der Personen und Dinge, Eindrücke, Vorgänge und Situationen herangehen, die das Gefühl des Unheimlichen in besonderer Stärke und Deutlichkeit in uns zu erwecken vermögen, so ist die Wahl eines glücklichen ersten Beispiels offenbar das nächste Erfordernis. E. Jentsch hat als ausgezeichneten Fall den »Zweifel an der Beseelung eines anscheinend lebendigen Wesens und umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand nicht etwa beseelt sei« hervorgehoben und sich dabei auf den Eindruck von Wachsfiguren, kunstvollen Puppen und Automaten berufen. Er reiht dem das Unheimliche des epileptischen Anfalls und der Äußerungen des Wahnsinnes an, weil durch sie in dem Zuschauer Ahnungen von automatischen — mechanischen — Prozessen geweckt werden, die hinter dem gewohnten Bilde der Beseelung verborgen sein mögen. Ohne nun von dieser Ausführung des Autors voll überzeugt zu sein, wollen wir unsere eigene Untersuchung an ihn anknüpfen, weil er uns im weiteren an einen Dichter mahnt, dem die Erzeugung unheimlicher Wirkungen so gut wie keinem anderen gelungen ist.

»Einer der sichersten Kunstgriffe, leicht unheimliche Wirkungen durch Erzählungen hervorzurufen,« schreibt Jentsch, »beruht nun darauf, daß man den Leser im Ungewissen darüber läßt, ob er in einer bestimmten Figur eine Person oder etwa einen Automaten vor sich habe, und zwar so, daß diese Unsicherheit nicht direkt in den Brennpunkt seiner Aufmerksamkeit tritt, damit er nicht veranlaßt werde, die Sache sofort zu untersuchen und klarzustellen, da hie-durch, wie gesagt, die besondere Gefühlswirkung leicht schwindet. E. T. A. Hoffmann hat in seinen Phantasiestücken dieses psychologische Manöver wiederholt mit Erfolg zur Geltung gebracht.«

Diese gewiß richtige Bemerkung zielt vor allem auf die Er-zählung »Der Sandmann« in den »Nachtstücken« (dritter Band der Grisebachschen Ausgabe von Hoffmanns sämtlichen Werken), aus welcher die Figur der Puppe Olimpia in den ersten Akt der Offenbachschen Oper »Hoffmanns Erzählungen« gelangt ist. Ich muß aber sagen, — und ich hoffe die meisten Leser der Geschichte werden mir beistimmen — daß das Motiv der belebt scheinenden Puppe Olimpia keineswegs das einzige ist, welches für die un-vergleichlich unheimliche Wirkung der Erzählung verantwortlich gemacht werden muß, ja nicht einmal dasjenige, dem diese Wirkung in erster Linie zuzuschreiben wäre. Es kommt dieser Wirkung auch nicht zustatten, daß die Olimpiaepisode vom Dichter selbst eine

leise Wendung ins Satirische erfährt und von ihm zum Spott auf die Liebesüberschätzung von seiten des jungen Mannes gebraucht wird. Im Mittelpunkt der Erzählung steht vielmehr ein anderes Moment, nach dem sie auch den Namen trägt, und das an den entscheidenden Stellen immer wieder hervorgekehrt wird: das Motiv des Sandmannes, der den Kindern die Augen ausreißt.

Der Student Nathaniel, mit dessen Kindheitserinnerungen die phantastische Erzählung anhebt, kann trotz seines Glückes in der Gegenwart die Erinnerungen nicht bannen, die sich ihm an den rätselhaft erschreckenden Tod des geliebten Vaters knüpfen. An gewissen Abenden pflegte die Mutter die Kinder mit der Mahnung zeitig zu Bette zu schicken: Der Sandmann kommt, und wirklich hört das Kind dann jedesmal den schweren Schritt eines Besuchers, der den Vater für diesen Abend in Anspruch nimmt. Die Mutter, nach dem Sandmann befragt, leugnet dann zwar, daß ein solcher anders denn als Redensart existiert, aber eine Kinderfrau weiß greifbarere Auskunft zu geben: »Das ist ein böser Mann, der kommt zu den Kindern, wenn sie nicht zu Bette gehen wollen und wirft ihnen Hände voll Sand in die Augen, daß sie blutig zum Kopf herausspringen, die wirft er dann in den Sack und trägt sie in den Halbmond zur Atzung für seine Kinderchen, die sitzen dort im Nest und haben krumme Schnäbel, wie die Eulen, damit picken sie der unartigen Menschenkindlein Augen auf.«

Obwohl der kleine Nathaniel alt und verständig genug war, um so schauerliche Zutaten zur Figur des Sandmannes abzuweisen, so setzte sich doch die Angst vor diesem selbst in ihm fest. Er beschloß zu erkunden, wie der Sandmann aussehe, und verbarg sich eines Abends, als er wieder erwartet wurde, im Arbeitszimmer des Vaters. In dem Besucher erkennt er dann den Advokaten Coppelius, eine abstoßende Persönlichkeit, vor der sich die Kinder zu scheuen pflegten, wenn er gelegentlich als Mittagsgast erschien, und identifiziert nun diesen Coppelius mit dem gefürchteten Sandmann. Für den weiteren Fortgang dieser Szene macht es der Dichter bereits zweifelhaft, ob wir es mit einem ersten Delirium des angstbesessenen Knaben oder mit einem Bericht zu tun haben, der als real in der Darstellungswelt der Erzählung aufzufassen ist. Vater und Gast machen sich an einem Herd mit flammender Glut zu schaffen. Der kleine Lauscher hört Coppelius rufen: »Augen her, Augen her«, verrät sich durch seinen Aufschrei und wird von Coppelius gepackt, der ihm glutrote Körner aus der Flamme in die Augen streuen will, um sie dann auf den Herd zu werfen. Der Vater bittet die Augen des Kindes frei. Eine tiefe Ohnmacht und lange Krankheit beenden das Erlebnis. Wer sich für die rationalistische Deutung des Sandmannes entscheidet, wird in dieser Phantasie des Kindes den fortwirkenden Einfluß jener Erzählung der Kinderfrau nicht verkennen. Anstatt der Sandkörner sind es glutrote Flammenkörner, die dem Kinde in die Augen gestreut werden sollen, in beiden Fällen, damit

die Augen herausspringen. Bei einem weiteren Besuche des Sandmannes ein Jahr später wird der Vater durch eine Explosion im Arbeitszimmer getötet, der Advokat Coppelius verschwindet vom Orte, ohne eine Spur zu hinterlassen.

Diese Schreckgestalt seiner Kinderjahre glaubt nun der Student Nathaniel in einem herumziehenden italienischen Optiker Giuseppe Coppola zu erkennen, der ihm in der Universitätsstadt Wettergläser zum Kauf anbietet und nach seiner Ablehnung hinzusetzt: »Ei nix Wetterglas, nix Wetterglas! — hab auch sköne Oke — sköne Oke.« Das Entsetzen des Studenten wird beschwichtigt, da sich die angebotenen Augen als harmlose Brillen herausstellen, er kauft dem Coppola ein Taschenperspektiv ab und späht mit dessen Hilfe in die gegenüberliegende Wohnung des Professors Spalanzani, wo er dessen schöne, aber rätselhaft wortkarge und unbewegte Tochter Olimpia erblickt. In diese verliebt er sich bald so heftig, daß er seine kluge und nüchterne Braut über sie vergißt. Aber Olimpia ist ein Automat, an dem Spalanzani das Räderwerk gemacht und dem Coppola — der Sandmann — die Augen eingesetzt hat. Der Student kommt hinzu, wie die beiden Meister sich um ihr Werk streiten, der Optiker hat die hölzerne, augenlose Puppe davongetragen und der Mechaniker, Spalanzani, wirft Nathaniel die auf dem Boden liegenden blutigen Augen Olimpias an die Brust, von denen er sagt, daß Coppola sie dem Nathaniel gestohlen. Dieser wird von einem neuerlichen Wahnsinnsanfall ergriffen, in dessen Delirium sich die Reminiszenz an den Tod des Vaters mit dem frischen Eindruck verbindet: »Hui — hui — hui! — Feuerkreis — Feuerkreis! Dreh' dich Feuerkreis — lustig — lustig! Holzpüppchen hui, schön Holzpüppchen dreh' dich —.« Damit wirft er sich auf den Professor, den angeblichen Vater Olimpias, und will ihn erwürgen.

Aus langer, schwerer Krankheit erwacht, scheint Nathaniel endlich genesen. Er gedenkt seine wiedergefundene Braut zu heiraten. Sie ziehen beide eines Tages durch die Stadt, auf deren Markt der hohe Ratsturm seinen Riesenschatten wirft. Das Mädchen schlägt ihrem Bräutigam vor, auf den Turm zu steigen, während der das Paar begleitende Bruder der Braut unten verbleibt. Oben zieht eine merkwürdige Erscheinung von etwas, was sich auf der Straße heranbewegt, die Aufmerksamkeit Claras auf sich. Nathaniel betrachtet dasselbe Ding durch Coppolas Perspektiv, das er in seiner Tasche findet, wird neuerlich vom Wahnsinn ergriffen und mit den Worten: Holzpüppchen dreh' dich, will er das Mädchen in die Tiefe schleudern. Der durch ihr Geschrei herbeigeholte Bruder rettet sie und eilt mit ihr herab. Oben läuft der Rasende mit dem Ausruf herum: Feuerkreis dreh' dich, dessen Herkunft wir ja verstehen. Unter den Menschen, die sich unten ansammeln, ragt der Advokat Coppelius hervor, der plötzlich wieder erschienen ist. Wir dürfen annehmen, daß es der Anblick seiner Annäherung war, der den Wahnsinn bei Nathaniel zum Ausbruch brachte. Man will hinauf, um sich des Rasenden zu

bemächtigen, aber Coppelius[1]) lacht: »wartet nur, der kommt schon herunter von selbst.« Nathaniel bleibt plötzlich stehen, wird den Coppelius gewahr und stürzt sich mit dem gellenden Schrei: Ja! »Sköne Oke — Sköne Oke« über das Geländer herab. Sowie er mit zerschmettertem Kopf auf dem Straßenpflaster liegt, ist der Sandmann im Gewühl verschwunden.

Diese kurze Nacherzählung wird wohl keinen Zweifel darüber bestehen lassen, daß das Gefühl des Unheimlichen direkt an der Gestalt des Sandmannes, also an der Vorstellung der Augen beraubt zu werden haftet, und daß eine intellektuelle Unsicherheit im Sinne von Jentsch mit dieser Wirkung nichts zu tun hat. Der Zweifel an der Beseeltheit, den wir bei der Puppe Olimpia gelten lassen mußten, kommt bei diesem stärkeren Beispiel des Unheimlichen überhaupt nicht in Betracht. Der Dichter erzeugt zwar in uns anfänglich eine Art von Unsicherheit, indem er uns, gewiß nicht ohne Absicht, zunächst nicht erraten läßt, ob er uns in die reale Welt oder in eine ihm beliebige phantastische Welt einführen wird. Er hat ja bekanntlich das Recht, das eine oder das andere zu tun, und wenn er z. B. eine Welt, in der Geister, Dämonen und Gespenster agieren, zum Schauplatz seiner Darstellungen gewählt hat, wie Shakespeare im Hamlet, Macbeth und in anderem Sinne im Sturm und im Sommernachtstraum, so müssen wir ihm darin nachgeben und diese Welt seiner Voraussetzung für die Dauer unserer Hingegebenheit wie eine Realität behandeln. Aber im Verlaufe der Hoffmannschen Erzählung schwindet dieser Zweifel, wir merken, daß der Dichter uns selbst durch die Brille oder das Perspektiv des dämonischen Optikers schauen lassen will, ja daß er vielleicht in höchsteigener Person durch solch ein Instrument geguckt hat. Der Schluß der Erzählung macht es ja klar, daß der Optiker Coppola wirklich der Advokat Coppelius[1] und also auch der Sandmann ist.

Eine »intellektuelle Unsicherheit« kommt hier nicht mehr in Frage: wir wissen jetzt, daß uns nicht die Phantasiegebilde eines Wahnsinnigen vorgeführt werden sollen, hinter denen wir in rationalistischer Überlegenheit den nüchternen Sachverhalt erkennen mögen, und — der Eindruck des Unheimlichen hat sich durch diese Aufklärung nicht im mindesten verringert. Eine intellektuelle Unsicherheit leistet uns also nichts für das Verständnis dieser unheimlichen Wirkung.

Hingegen mahnt uns die psychoanalytische Erfahrung daran, daß es eine schreckliche Kinderangst ist, die Augen zu beschädigen oder zu verlieren. Vielen Erwachsenen ist diese Ängstlichkeit verblieben und sie fürchten keine andere Organverletzung so sehr wie die des Auges. Ist man doch auch gewohnt zu sagen, daß man etwas behüten werde wie seinen Augapfel. Das Studium der Träume, der Phantasien und Mythen hat uns dann gelehrt, daß die Angst

[1] Zur Ableitung des Namens: Coppella = Probiertiegel (die chemischen Operationen, bei denen der Vater verunglückt), coppo = Augenhöhle (nach einer Bemerkung von Frau Dr. Rank).

um die Augen, die Angst zu erblinden, häufig genug ein Ersatz für die Kastrationsangst ist. Auch die Selbstblendung des mythischen Verbrechers Oedipus ist nur eine Ermäßigung für die Strafe der Kastration, die ihm nach der Regel der Talion allein angemessen wäre. Man mag es versuchen, in rationalistischer Denkweise die Zurückführung der Augenangst auf die Kastrationsangst abzulehnen; man findet es begreiflich, daß ein so kostbares Organ wie das Auge von einer entsprechend großen Angst bewacht wird, ja man kann weitergehend behaupten, daß kein tieferes Geheimnis und keine andere Bedeutung sich hinter der Kastrationsangst verberge. Aber man wird damit doch nicht der Ersatzbeziehung gerecht, die sich in Traum, Phantasie und Mythus zwischen Auge und männlichem Glied kundgibt, und kann dem Eindruck nicht widersprechen, daß ein besonders starkes und dunkles Gefühl sich gerade gegen die Drohung das Geschlechtsglied einzubüßen erhebt, und daß dieses Gefühl erst der Vorstellung vom Verlust anderer Organe den Nachhall verleiht. Jeder weitere Zweifel schwindet dann, wenn man aus den Analysen an Neurotikern die Details des »Kastrationskomplexes« erfahren und dessen großartige Rolle in ihrem Seelenleben zur Kenntnis genommen hat.

Auch würde ich keinem Gegner der psychoanalytischen Auffassung raten, sich für die Behauptung, die Augenangst sei etwas vom Kastrationskomplex Unabhängiges gerade auf die Hoffmannsche Erzählung vom »Sandmann« zu berufen. Denn warum ist die Augenangst hier mit dem Tode des Vaters in innigste Beziehung gebracht? Warum tritt der Sandmann jedesmal als Störer der Liebe auf? Er entzweit den unglücklichen Studenten mit seiner Braut und ihrem Bruder, der sein bester Freund ist, er vernichtet sein zweites Liebesobjekt, die schöne Puppe Olimpia, und zwingt ihn selbst zum Selbstmord, wie er unmittelbar vor der beglückenden Vereinigung mit seiner wiedergewonnenen Clara steht. Diese sowie viele andere Züge der Erzählung erscheinen willkürlich und bedeutungslos, wenn man die Beziehung der Augenangst zur Kastration ablehnt, und werden sinnreich, sowie man für den Sandmann den gefürchteten Vater einsetzt, von dem man die Kastration erwartet[1].

---

[1] In der Tat hat die Phantasiebearbeitung des Dichters die Elemente des Stoffes nicht so wild herumgewirbelt, daß man ihre ursprüngliche Anordnung nicht wiederherstellen könnte. In der Kindergeschichte stellen der Vater und Coppelius die durch Ambivalenz in zwei Gegensätze zerlegte Vaterimago dar; der eine droht mit der Blendung (Kastration), der andere, der gute Vater, bittet die Augen des Kindes frei. Das von der Verdrängung am stärksten betroffene Stück des Komplexes, der Todeswunsch gegen den bösen Vater, findet seine Darstellung in dem Tod des guten Vaters, der dem Coppelius zur Last gelegt wird. Diesem Väterpaar entsprechen in der späteren Lebensgeschichte des Studenten der Professor Spalanzani und der Optiker Coppola, der Professor an sich eine Figur der Vaterreihe, Coppola als identisch mit dem Advokaten Coppelius erkannt. Wie sie damals zusammen am geheimnisvollen Herd arbeiteten, so haben sie nun gemeinsam die Puppe Olimpia verfertigt; der Professor heißt auch der Vater Olimpias. Durch diese zweimalige Gemeinsamkeit verraten sie sich als Spaltungen der Vaterimago,

Wir würden es also wagen, das Unheimliche des Sandmannes auf die Angst des kindlichen Kastrationskomplexes zurückzuführen. Sowie aber die Idee auftaucht, ein solches infantiles Moment für die Enstehung des unheimlichen Gefühls in Anspruch zu nehmen, werden wir auch zum Versuch getrieben, dieselbe Ableitung für andere Beispiele des Unheimlichen in Betracht zu ziehen. Im Sandmann findet sich noch das Motiv der belebt scheinenden Puppe, das Jentsch hervorgehoben hat. Nach diesem Autor ist es eine besonders günstige Bedingung für die Erzeugung unheimlicher Gefühle, wenn eine intellektuelle Unsicherheit geweckt wird, ob etwas belebt oder leblos sei, und wenn das Leblose die Ähnlichkeit mit dem Lebenden zu weit treibt. Natürlich sind wir aber gerade mit den Puppen vom Kindlichen nicht weit entfernt. Wir erinnern uns, daß das Kind im frühen Alter des Spielens überhaupt nicht scharf zwischen Belebtem und Leblosem unterscheidet und daß es besonders gerne seine Puppe wie ein lebendes Wesen behandelt. Ja, man hört gelegentlich von einer Patientin erzählen, sie habe noch im Alter von acht Jahren die Überzeugung gehabt, wenn sie ihre Puppen auf eine gewisse Art, möglichst eindringlich, anschauen würde, müßten diese lebendig werden. Das infantile Moment ist also auch hier leicht nachzuweisen; aber merkwürdig, im Falle des Sandmannes handelte es sich um die Erweckung einer alten Kinderangst, bei der lebenden Puppe ist von Angst keine Rede, das Kind hat sich vor dem Beleben seiner Puppen nicht gefürchtet, vielleicht es sogar gewünscht. Die

---

d. h. sowohl der Mechaniker als auch der Optiker sind der Vater der Olimpia wie des Nathaniel. In der Schreckensszene der Kinderzeit hatte Coppelius, nachdem er auf die Blendung des Kleinen verzichtet, ihm probeweise Arme und Beine abgeschraubt, also wie ein Mechaniker an einer Puppe mit ihm gearbeitet. Dieser sonderbare Zug, der ganz aus dem Rahmen der Sandmannvorstellung heraustritt, bringt ein neues Äquivalent der Kastration ins Spiel; er weist aber auch auf die innere Identität des Coppelius mit seinem späteren Widerpart, dem Mechaniker Spalanzani hin, und bereitet uns für die Deutung der Olimpia vor. Diese automatische Puppe kann nichts anderes sein als die Materialisation von Nathaniels femininer Einstellung zu seinem Vater in früher Kindheit. Ihre Väter — Spalanzani und Coppola — sind ja nur neue Auflagen, Reinkarnationen, von Nathaniels Väterpaar; die sonst unverständliche Angabe des Spalanzani, daß der Optiker dem Nathaniel die Augen gestohlen (s. o.), um sie der Puppe einzusetzen, gewinnt so als Beweis für die Identität von Olimpia und Nathaniel ihre Bedeutung. Olimpia ist sozusagen ein von Nathaniel losgelöster Komplex, der ihm als Person entgegentritt; die Beherrschung durch diesen Komplex findet in der unsinnig zwanghaften Liebe zur Olimpia ihren Ausdruck. Wir haben das Recht, diese Liebe eine narzißtische zu heißen, und verstehen, daß der ihr Verfallene sich dem realen Liebesobjekt entfremdet. Wie psychologisch richtig es aber ist, daß der durch den Kastrationskomplex an den Vater fixierte Jüngling der Liebe zum Weibe unfähig wird, zeigen zahlreiche Krankenanalysen, deren Inhalt zwar weniger phantastisch, aber kaum minder traurig ist als die Geschichte des Studenten Nathaniel.

E. T. A. Hoffmann war das Kind einer unglücklichen Ehe. Als er drei Jahre war, trennte sich der Vater von seiner kleinen Familie und lebte nie wieder mit ihr vereint. Nach den Belegen, die E. Grisebach in der biographischen Einleitung zu Hoffmanns Werken beibringt, war die Beziehung zum Vater immer eine der wundesten Stellen in des Dichters Gefühlsleben.

Quelle des unheimlichen Gefühls wäre also hier nicht eine Kinderangst, sondern ein Kinderwunsch oder auch nur ein Kinderglaube. Das scheint ein Widerspruch; möglicherweise ist es nur eine Mannigfaltigkeit, die späterhin unserem Verständnis förderlich werden kann.

E. T. A. Hoffmann ist der unerreichte Meister des Unheimlichen in der Dichtung. Sein Roman »Die Elixire des Teufels« weist ein ganzes Bündel von Motiven auf, denen man die unheimliche Wirkung der Geschichte zuschreiben möchte. Der Inhalt des Romans ist zu reichhaltig und verschlungen, als daß man einen Auszug daraus wagen könnte. Zu Ende des Buches, wenn die dem Leser bisher vorenthaltenen Voraussetzungen der Handlung nachgetragen werden, ist das Ergebnis nicht die Aufklärung des Lesers, sondern eine volle Verwirrung desselben. Der Dichter hat zu viel Gleichartiges gehäuft; der Eindruck des Ganzen leidet nicht darunter, wohl aber das Verständnis. Man muß sich damit begnügen, die hervorstechendsten unter jenen unheimlich wirkenden Motiven herauszuheben, um zu untersuchen, ob auch für sie eine Ableitung aus infantilen Quellen zulässig ist. Es sind dies das Doppelgängertum in all seinen Abstufungen und Ausbildungen, also das Auftreten von Personen, die wegen ihrer gleichen Erscheinung für identisch gehalten werden müssen, die Steigerung dieses Verhältnisses durch Überspringen seelischer Vorgänge von einer dieser Personen auf die andere, — was wir Telepathie heißen würden — so daß der eine das Wissen, Fühlen und Erleben des andern mitbesitzt, die Identifizierung mit einer anderen Person, so daß man an seinem Ich irre wird oder das fremde Ich an die Stelle des eigenen versetzt, also Ichverdopplung, Ichteilung, Ichvertauschung — und endlich die beständige Wiederkehr des Gleichen, die Wiederholung der nämlichen Gesichtszüge, Charaktere, Schicksale, verbrecherischen Taten, ja der Namen durch mehrere aufeinanderfolgende Generationen.

Das Motiv des Doppelgängers hat in einer gleichnamigen Arbeit von O. Rank eine eingehende Würdigung gefunden[1]. Dort werden die Beziehungen des Doppelgängers zum Spiegel- und Schattenbild, zum Schutzgeist, zur Seelenlehre und zur Todesfurcht untersucht, es fällt aber auch helles Licht auf die überraschende Entwicklungsgeschichte des Motivs. Denn der Doppelgänger war ursprünglich eine Versicherung gegen den Untergang des Ichs, eine »energische Dementierung der Macht des Todes« (O. Rank) und wahrscheinlich war die »unsterbliche« Seele der erste Doppelgänger des Leibes. Die Schöpfung einer solchen Verdopplung zur Abwehr gegen die Vernichtung hat ihr Gegenstück in einer Darstellung der Traumsprache, welche die Kastration durch Verdopplung oder Vervielfältigung des Genitalsymbols auszudrücken liebt; sie wird in der Kultur der alten Ägypter ein Antrieb für die Kunst, das Bild des Verstorbenen in dauerhaftem Stoff zu formen. Aber diese Vorstellungen sind auf

[1] O. Rank, Der Doppelgänger, Imago III, 1914.

dem Boden der uneingeschränkten Selbstliebe entstanden, des primären Narzißmus, welcher das Seelenleben des Kindes wie des Primitiven beherrscht, und mit der Überwindung dieser Phase ändert sich das Vorzeichen des Doppelgängers, aus einer Versicherung des Fortlebens wird er zum unheimlichen Vorboten des Todes.

Die Vorstellung des Doppelgängers braucht nicht mit diesem uranfänglichen Narzißmus unterzugehen, denn sie kann aus den späteren Entwicklungsstufen des Ichs neuen Inhalt gewinnen. Im Ich bildet sich langsam eine besondere Instanz heraus, welche sich dem übrigen Ich entgegenstellen kann, die der Selbstbeobachtung und Selbstkritik dient, die Arbeit der psychischen Zensur leistet und unserem Bewußtsein als »Gewissen« bekannt wird. Im pathologischen Falle des Beachtungswahnes wird sie isoliert, vom Ich abgespalten, dem Arzte bemerkbar. Die Tatsache, daß eine solche Instanz vorhanden ist, welche das übrige Ich wie ein Objekt behandeln kann, also daß der Mensch der Selbstbeobachtung fähig ist, macht es möglich, die alte Doppelgängervorstellung mit neuem Inhalt zu erfüllen und ihr mancherlei zuzuweisen, vor allem all das, was der Selbstkritik als zugehörig zum alten überwundenen Narzißmus der Urzeit erscheint[1].

Aber nicht nur dieser der Ichkritik anstößige Inhalt kann dem Doppelgänger einverleibt werden, sondern ebenso alle unterbliebenen Möglichkeiten der Geschicksgestaltung, an denen die Phantasie noch festhalten will, und alle Ichstrebungen, die sich infolge äußerer Ungunst nicht durchsetzen konnten, sowie alle die unterdrückten Willensentscheidungen, die die Illusion des freien Willens ergeben haben[2].

Nachdem wir aber so die manifeste Motivierung der Doppelgängergestalt betrachtet haben, müssen wir uns sagen: Nichts von alledem macht uns den außerordentlich hohen Grad von Unheimlichkeit, der ihr anhaftet, verständlich, und aus unserer Kenntnis der pathologischen Seelenvorgänge dürfen wir hinzusetzen, nichts von diesem Inhalt könnte das Abwehrbestreben erklären, das ihn als etwas Fremdes aus dem Ich hinausprojiziert. Der Charakter des Unheimlichen kann doch nur daher rühren, daß der Doppelgänger eine den überwundenen seelischen Urzeiten angehörige Bildung ist,

---

[1] Ich glaube, wenn die Dichter klagen, daß zwei Seelen in des Menschen Brust wohnen, und wenn die Populärpsychologen von der Spaltung des Ichs im Menschen reden, so schwebt ihnen diese Entzweiung, der Ichpsychologie angehörig, zwischen der kritischen Instanz und dem Ich-Rest vor und nicht die von der Psychoanalyse aufgedeckte Gegensätzlichkeit zwischen dem Ich und dem unbewußten Verdrängten. Der Unterschied wird allerdings dadurch verwischt, daß sich unter dem von der Ichkritik Verworfenen zunächst die Abkömmlinge des Verdrängten befinden.

[2] In der H. H. Ewersschen Dichtung »Der Student von Prag«, von welcher die Ranksche Studie über den Doppelgänger ausgegangen ist, hat der Held der Geliebten versprochen, seinen Duellgegner nicht zu töten. Auf dem Wege zum Duellplatz begegnet ihm aber der Doppelgänger, welcher den Nebenbuhler bereits erledigt hat.

die damals allerdings einen freundlicheren Sinn hatte. Der Doppelgänger ist zum Schreckbild geworden, wie die Götter nach dem Sturz ihrer Religion zu Dämonen werden (H. Heine, Die Götter im Exil).

Die anderen bei Hoffmann verwendeten Ichstörungen sind nach dem Muster des Doppelgängermotivs leicht zu beurteilen. Es handelt sich bei ihnen um ein Rückgreifen auf einzelne Phasen in der Entwicklungsgeschichte des Ichgefühls, um eine Regression in Zeiten, da das Ich sich noch nicht scharf von der Außenwelt und vom Anderen abgegrenzt hatte. Ich glaube, daß diese Motive den Eindruck des Unheimlichen mitverschulden, wenngleich es nicht leicht ist, ihren Anteil an diesem Eindruck isoliert herauszugreifen.

Das Moment der Wiederholung des Gleichartigen wird als Quelle des unheimlichen Gefühls vielleicht nicht bei jedermann Anerkennung finden. Nach meinen Beobachtungen ruft es unter gewissen Bedingungen und in Kombination mit bestimmten Umständen unzweifelhaft ein solches Gefühl hervor, das überdies an die Hilflosigkeit mancher Traumzustände mahnt. Als ich einst an einem heißen Sommernachmittag die mir unbekannten, menschenleeren Straßen einer italienischen Kleinstadt durchstreifte, geriet ich in eine Gegend, über deren Charakter ich nicht lange in Zweifel bleiben konnte. Es waren nur geschminkte Frauen an den Fenstern der kleinen Häuser zu sehen, und ich beeilte mich, die enge Straße durch die nächste Einbiegung zu verlassen. Aber nachdem ich eine Weile führerlos herumgewandert war, fand ich mich plötzlich in derselben Straße wieder, in der ich nun Aufsehen zu erregen begann, und meine eilige Entfernung hatte nur die Folge, daß ich auf einem neuen Umwege zum dritten Male dahingeriet. Dann aber erfaßte mich ein Gefühl, das ich nur als unheimlich bezeichnen kann, und ich war froh, als ich unter Verzicht auf weitere Entdeckungsreisen auf die kürzlich von mir verlassene Piazza zurückfand. Andere Situationen, die die unbeabsichtigte Wiederkehr mit der eben beschriebenen gemein haben und sich in den anderen Punkten gründlich von ihr unterscheiden, haben doch dasselbe Gefühl von Hilflosigkeit und Unheimlichkeit zur Folge. Zum Beispiel wenn man sich im Hochwald, etwa vom Nebel überrascht, verirrt hat und nun trotz aller Bemühungen, einen markierten oder bekannten Weg zu finden, wiederholt zu der einen, durch eine bestimmte Formation gekennzeichneten Stelle zurückkommt. Oder wenn man im unbekannten, dunkeln Zimmer wandert, um die Türe oder den Lichtschalter aufzusuchen und dabei zum xten Male mit demselben Möbelstück zusammenstößt, eine Situation, die Mark Twain allerdings durch groteske Übertreibung in eine unwiderstehlich komische umgewandelt hat.

An einer anderen Reihe von Erfahrungen erkennen wir auch mühelos, daß es nur das Moment der unbeabsichtigten Wiederholung ist, welches das sonst Harmlose unheimlich macht und uns die Idee des Verhängnisvollen, Unentrinnbaren aufdrängt, wo wir

sonst nur von »Zufall« gesprochen hätten. So ist es z. B. gewiß ein gleichgültiges Erlebnis, wenn man für seine in einer Garderobe abgegebenen Kleider einen Schein mit einer gewissen Zahl — sagen wir: 62 — erhält oder wenn man findet, daß die zugewiesene Schiffskabine diese Nummer trägt. Aber dieser Eindruck ändert sich, wenn beide an sich indifferenten Begebenheiten nahe aneinander rücken, so daß einem die Zahl 62 mehrmals an demselben Tage entgegentritt, und wenn man dann etwa gar die Beobachtung machen sollte, daß alles, was eine Zahlenbezeichnung trägt, Adressen, Hotelzimmer, Eisenbahnwagen u. dgl. immer wieder die nämliche Zahl wenigstens als Bestandteil, wiederbringt. Man findet das »unheimlich« und wer nicht stich- und hiebfest gegen die Versuchungen des Aberglaubens ist, wird sich geneigt finden, dieser hartnäckigen Wiederkehr der einen Zahl eine geheime Bedeutung zuzuschreiben, etwa einen Hinweis auf das ihm bestimmte Lebensalter darin zu sehen. Oder wenn man eben mit dem Studium der Schriften des großen Physiologen E. Hering beschäftigt ist, und nun wenige Tage auseinander Briefe von zwei Personen dieses Namens aus verschiedenen Ländern empfängt, während man bis dahin niemals mit Leuten, die so heißen, in Beziehung getreten war. Ein geistvoller Naturforscher hat vor kurzem den Versuch unternommen, Vorkommnisse solcher Art gewissen Gesetzen unterzuordnen, wodurch der Eindruck des Unheimlichen aufgehoben werden müßte. Ich getraue mich nicht zu entscheiden, ob es ihm gelungen ist[1].

Wie das Unheimliche der gleichartigen Wiederkehr aus dem infantilen Seelenleben abzuleiten ist, kann ich hier nur andeuten und muß dafür auf eine bereitliegende ausführliche Darstellung in anderem Zusammenhange verweisen. Im seelisch Unbewußten läßt sich nämlich die Herrschaft eines von den Triebregungen ausgehenden Wiederholungszwanges erkennen, der wahrscheinlich von der innersten Natur der Triebe selbst abhängt, stark genug ist, sich über das Lustprinzip hinauszusetzen, gewissen Seiten des Seelenlebens den dämonischen Charakter verleiht, sich in den Strebungen des kleinen Kindes noch sehr deutlich äußert und ein Stück vom Ablauf der Psychoanalyse des Neurotikers beherrscht. Wir sind durch alle vorstehenden Erörterungen darauf vorbereitet, daß dasjenige als unheimlich verspürt werden wird, was an diesen inneren Wiederholungszwang mahnen kann.

Nun, denke ich aber, ist es Zeit uns von diesen immerhin schwierig zu beurteilenden Verhältnissen abzuwenden und unzweifelhafte Fälle des Unheimlichen aufzusuchen, von deren Analyse wir die endgültige Entscheidung über die Geltung unserer Annahme erwarten dürfen.

Im »Ring des Polykrates« wendet sich der Gast mit Grausen, weil er merkt, daß jeder Wunsch des Freundes sofort in Erfüllung

---

[1] P. Kammerer, Das Gesetz der Serie, Wien 1919.

geht, jede seiner Sorgen vom Schicksal unverzüglich aufgehoben wird. Der Gastfreund ist ihm »unheimlich« geworden. Die Auskunft, die er selbst gibt, daß der allzu Glückliche den Neid der Götter zu fürchten habe, erscheint uns noch undurchsichtig, ihr Sinn ist mythologisch verschleiert. Greifen wir darum ein anderes Beispiel aus weit schlichteren Verhältnissen heraus: In der Krankengeschichte eines Zwangsneurotikers[1] habe ich erzählt, daß dieser Kranke einst einen Aufenthalt in einer Wasserheilanstalt genommen hatte, aus dem er sich eine große Besserung holte. Er war aber so klug, diesen Erfolg nicht der Heilkraft des Wassers, sondern der Lage seines Zimmers zuzuschreiben, welches der Kammer einer liebenswürdigen Pflegerin unmittelbar benachbart war. Als er dann zum zweiten Mal in diese Anstalt kam, verlangte er dasselbe Zimmer wieder, mußte aber hören, daß dies bereits von einem alten Herrn besetzt sei und gab seinem Unmut darüber in den Worten Ausdruck: Dafür soll ihn aber der Schlag treffen. Vierzehn Tage später erlitt der alte Herr wirklich einen Schlaganfall. Für meinen Patienten war dies ein »unheimliches« Erlebnis. Der Eindruck des Unheimlichen wäre noch stärker gewesen, wenn eine viel kürzere Zeit zwischen jener Äußerung und dem Unfall gelegen wäre oder wenn der Patient über zahlreiche ganz ähnliche Erlebnisse hätte berichten können. In der Tat war er um solche Bestätigungen nicht verlegen, aber nicht er allein, alle Zwangsneurotiker, die ich studiert habe, wußten Analoges von sich zu erzählen. Sie waren gar nicht überrascht, regelmäßig der Person zu begegnen, an die sie eben — vielleicht nach langer Pause — gedacht hatten; sie pflegten regelmäßig am Morgen einen Brief von einem Freund zu bekommen, wenn sie am Abend vorher geäußert hatten: Von dem hat man aber jetzt lange nichts gehört, und besonders Unglücks- oder Todesfälle ereigneten sich nur selten, ohne eine Weile vorher durch ihre Gedanken gehuscht zu sein. Sie pflegten diesem Sachverhalt in der bescheidensten Weise Ausdruck zu geben, indem sie behaupteten, »Ahnungen« zu haben, die »meistens« eintreffen.

Eine der unheimlichsten und verbreitetsten Formen des Aberglaubens ist die Angst vor dem »bösen Blick«, welcher bei dem Hamburger Augenarzt S. Seligman[2] eine gründliche Behandlung gefunden hat. Die Quelle, aus welcher diese Angst schöpft, scheint niemals verkannt worden zu sein. Wer etwas Kostbares und doch Hinfälliges besitzt, fürchtet sich vor dem Neid der anderen, indem er jenen Neid auf sie projiziert, den er im umgekehrten Falle empfunden hätte. Solche Regungen verrät man durch den Blick, auch wenn man ihnen den Ausdruck in Worten versagt, und wenn jemand durch auffällige Kennzeichen, besonders unerwünschter Art, vor den anderen

[1] Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. f. Psychoanalyse, I, 1909 und Sammlung kl. Schriften, dritte Folge, 1913.

[2] S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, 2 Bände, Berlin 1910 u. 1911.

hervorsticht, traut man ihm zu, daß sein Neid eine besondere Stärke erreichen und dann auch diese Stärke in Wirkung umsetzen wird. Man fürchtet also eine geheime Absicht zu schaden, und auf gewisse Anzeichen hin nimmt man an, daß dieser Absicht auch die Kraft zu Gebote steht.

Die letzterwähnten Beispiele des Unheimlichen hängen von dem Prinzip ab, das ich, der Anregung eines Patienten folgend, die »Allmacht der Gedanken« benannt habe. Wir können nun nicht mehr verkennen, auf welchem Boden wir uns befinden. Die Analyse der Fälle des Unheimlichen hat uns zur alten Weltauffassung des Animismus zurückgeführt, die ausgezeichnet war durch die Erfüllung der Welt mit Menschengeistern, durch die narzißtische Überschätzung der eigenen seelischen Vorgänge, die Allmacht der Gedanken und die darauf aufgebaute Technik der Magie, die Zuteilung von sorgfältig abgestuften Zauberkräften an fremde Personen und Dinge (Mana), sowie durch alle die Schöpfungen, mit denen sich der uneingeschränkte Narzißmus jener Entwicklungsperiode gegen den unverkennbaren Einspruch der Realität zur Wehre setzte. Es scheint, daß wir alle in unserer individuellen Entwicklung eine diesem Animismus der Primitiven entsprechende Phase durchgemacht haben, daß sie bei keinem von uns abgelaufen ist, ohne noch äußerungsfähige Reste und Spuren zu hinterlassen, und daß alles, was uns heute als »unheimlich« erscheint, die Bedingung erfüllt, daß es an diese Reste animistischer Seelentätigkeit rührt und sie zur Äußerung anregt[1].

Hier ist nun der Platz für zwei Bemerkungen, in denen ich den wesentlichen Inhalt dieser kleinen Untersuchung niederlegen möchte. Erstens, wenn die psychoanalytische Theorie in der Behauptung recht hat, daß jeder Affekt einer Gefühlsregung, gleichgültig von welcher Art, durch die Verdrängung in Angst verwandelt wird, so muß es unter den Fällen des Ängstlichen eine Gruppe geben, in der sich zeigen läßt, daß dies Ängstliche etwas wiederkehrendes Verdrängtes ist. Diese Art des Ängstlichen wäre eben das Unheimliche und dabei muß es gleichgültig sein, ob es ursprünglich selbst ängstlich war oder von einem anderen Affekt getragen. Zweitens, wenn dies wirklich die geheime Natur des Unheimlichen ist, so verstehen wir, daß der Sprachgebrauch das Heimliche in seinen Gegensatz, das Unheimliche übergehen läßt (S. 302), denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist. Die Beziehung auf die Verdrängung erhellt uns jetzt auch die Schellingsche De-

---

[1] Vgl. hiezu den Abschnitt III Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken in des Verf. Buch: Totem und Tabu. 1913. Dort auch die Bemerkung (S. 19 Note): »Es scheint, daß wir den Charakter des ‚Unheimlichen' solchen Eindrücken verleihen, welche die Allmacht der Gedanken und die animistische Denkweise überhaupt bestätigen wollen, während wir uns bereits im Urteil von ihr abgewendet haben.«

finition, das Unheimliche sei etwas, was im Verborgenen hätte bleiben sollen und hervorgetreten ist.

Es erübrigt uns nur noch, die Einsicht, die wir gewonnen haben, an der Erklärung einiger anderer Fälle des Unheimlichen zu erproben.

Im allerhöchsten Grade unheimlich erscheint vielen Menschen, was mit dem Tod, mit Leichen und mit der Wiederkehr der Toten, mit Geistern und Gespenstern zusammenhängt. Wir haben ja gehört, daß manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt. Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können, aber wir taten es nicht, weil hier das Unheimliche zu sehr mit dem Grauenhaften vermengt und zum Teil von ihm gedeckt ist. Aber auf kaum einem anderen Gebiet hat sich unser Denken und Fühlen seit den Urzeiten so wenig verändert, ist das Alte unter dünner Decke so gut erhalten geblieben, wie in unserer Beziehung zum Tode. Zwei Momente geben für diesen Stillstand gute Auskunft: Die Stärke unserer ursprünglichen Gefühlsreaktionen und die Unsicherheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Unsere Biologie hat es noch nicht entscheiden können, ob der Tod das notwendige Schicksal jedes Lebewesens oder nur ein regelmäßiger, vielleicht aber vermeidlicher Zufall innerhalb des Lebens ist. Der Satz: alle Menschen müssen sterben, paradiert zwar in den Lehrbüchern der Logik als Vorbild einer allgemeinen Behauptung, aber keinem Menschen leuchtet er ein und unser Unbewußtes hat jetzt so wenig Raum wie vormals für die Vorstellung der eigenen Sterblichkeit. Die Religionen bestreiten noch immer der unableugbaren Tatsache des individuellen Todes ihre Bedeutung und setzen die Existenz über das Lebensende hinaus fort, die staatlichen Gewalten meinen die moralische Ordnung unter den Lebenden nicht aufrecht erhalten zu können, wenn man auf die Korrektur des Erdenlebens durch ein besseres Jenseits verzichten soll, auf den Anschlagsäulen unserer Großstädte werden Vorträge angekündigt, welche Belehrung spenden wollen, wie man sich mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung setzen kann, und es ist unleugbar, daß mehrere der feinsten Köpfe und schärfsten Denker unter den Männern der Wissenschaft, zumal gegen das Ende ihrer eigenen Lebenszeit, geurteilt haben, daß es an Möglichkeiten für solchen Verkehr nicht fehle. Da fast alle von uns in diesem Punkt noch so denken wie die Wilden, ist es auch nicht zu verwundern, daß die primitive Angst vor dem Toten bei uns noch so mächtig ist und bereit liegt, sich zu äußern, sowie irgend etwas ihr entgegen kommt. Wahrscheinlich hat sie auch noch den alten Sinn, der Tote sei zum Feind des Überlebenden geworden und beabsichtige, ihn mit sich zu nehmen, als Genossen seiner neuen Existenz. Eher könnte man bei dieser Unveränderlichkeit der Einstellung zum Tode fragen, wo die Bedingung der

Verdrängung bleibt, die erfordert wird, damit das Primitive als etwas Unheimliches wiederkehren könne. Aber die besteht doch auch; offiziell glauben die sogenannten Gebildeten nicht mehr an das Sichtbarwerden der Verstorbenen als Seelen, haben deren Erscheinung an entlegene und selten verwirklichte Bedingungen geknüpft, und die ursprünglich höchst zweideutige, ambivalente Gefühlseinstellung zum Toten ist für die höheren Schichten des Seelenlebens zur eindeutigen der Pietät abgeschwächt worden[1].

Es bedarf jetzt nur noch weniger Ergänzungen, denn mit dem Animismus, der Magie und Zauberei, der Allmacht der Gedanken, der Beziehung zum Tode, der unbeabsichtigten Wiederholung und dem Kastrationskomplex haben wir den Umfang der Momente, die das Ängstliche zum Unheimlichen machen, so ziemlich erschöpft.

Wir heißen auch einen lebenden Menschen unheimlich, und zwar dann, wenn wir ihm böse Absichten zutrauen. Aber das reicht nicht hin, wir müssen noch hinzutun, daß diese seine Absichten uns zu schaden sich mit Hilfe besonderer Kräfte verwirklichen werden. Der »Gettatore«, ist ein gutes Beispiel hiefür, diese unheimliche Gestalt des romanischen Aberglaubens, die Albrecht Schäffer in dem Buche »Josef Montfort« mit poetischer Intuition und tiefem psychoanalytischem Verständnis zu einer sympathischen Figur umgeschaffen hat. Aber mit diesen geheimen Kräften stehen wir bereits wieder auf dem Boden des Animismus. Die Ahnung solcher Geheimkräfte ist es, die dem frommen Gretchen den Mephisto so unheimlich werden läßt:

»Sie ahnt, daß ich ganz sicher ein Genie,
Vielleicht sogar der Teufel bin.«

Das Unheimliche der Fallsucht, des Wahnsinns, hat denselben Ursprung. Der Laie sieht hier die Äußerung von Kräften vor sich, die er im Nebenmenschen nicht vermutet hat, deren Regung er aber in entlegenen Winkeln der eigenen Persönlichkeit dunkel zu spüren vermag. Das Mittelalter hatte konsequenterweise und psychologisch beinahe korrekt alle diese Krankheitsäußerungen der Wirkung von Dämonen zugeschrieben. Ja, ich würde mich nicht verwundern zu hören, daß die Psychoanalyse, die sich mit der Aufdeckung dieser geheimen Kräfte beschäftigt, vielen Menschen darum selbst unheimlich geworden ist. In einem Falle, als mir die Herstellung eines seit vielen Jahren siechen Mädchens — wenn auch nicht sehr rasch — gelungen war, habe ich's von der Mutter der für lange Zeit Geheilten selbst gehört.

Abgetrennte Glieder, ein abgehauener Kopf, eine vom Arm gelöste Hand wie in einem Märchen von Hauff, Füße, die für sich allein tanzen wie in dem erwähnten Buche von A. Schaeffer, haben etwas ungemein Unheimliches an sich, besonders wenn ihnen wie im letzten Beispiel noch eine selbständige Tätigkeit zugestanden wird.

[1] Vgl.: Das Tabu und die Ambivalenz in »Totem und Tabu«.

Wir wissen schon, daß diese Unheimlichkeit von der Annäherung an den Kastrationskomplex herrührt. Manche Menschen würden die Krone der Unheimlichkeit der Vorstellung zuweisen, scheintot begraben zu werden. Allein die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß diese schreckende Phantasie nur die Umwandlung einer anderen ist, die ursprünglich nichts Schreckhaftes war, sondern von einer gewissen Lüsternheit getragen wurde, nämlich der Phantasie vom Leben im Mutterleib.

Tragen wir noch etwas Allgemeines nach, was strenggenommen bereits in unseren bisherigen Behauptungen über den Animismus und die überwundenen Arbeitsweisen des seelischen Apparats enthalten ist, aber doch einer besonderen Hervorhebung würdig scheint, daß es nämlich oft und leicht unheimlich wirkt, wenn die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt wird, wenn etwas real vor uns hintritt, was wir bisher für phantastisch gehalten haben, wenn ein Symbol die volle Leistung und Bedeutung des Symbolisierten übernimmt und dergleichen mehr. Hierauf beruht auch ein gutes Stück der Unheimlichkeit, die den magischen Praktiken anhaftet. Das Infantile daran, was auch das Seelenleben der Neurotiker beherrscht, ist die Überbetonung der psychischen Realität im Vergleich zur materiellen, ein Zug, welcher sich der Allmacht der Gedanken anschließt. Mitten in der Absperrung des Weltkrieges kam eine Nummer des englischen Magazins »Strand« in meine Hände, in der ich unter anderen ziemlich überflüssigen Produktionen eine Erzählung las, wie ein junges Paar eine möblierte Wohnung bezieht, in der sich ein seltsam geformter Tisch mit holzgeschnitzten Krokodilen befindet. Gegen Abend pflegt sich dann ein unerträglicher, charakteristischer Gestank in der Wohnung zu verbreiten, man stolpert im Dunkeln über irgend etwas, man glaubt zu sehen, wie etwas Undefinierbares über die Treppe huscht, kurz, man soll erraten, daß infolge der Anwesenheit dieses Tisches gespenstische Krokodile im Hause spuken, oder daß die hölzernen Scheusale im Dunkeln Leben bekommen oder etwas Ähnliches. Es war eine recht einfältige Geschichte, aber ihre unheimliche Wirkung verspürte man als ganz hervorragend.

Zum Schlusse dieser gewiß noch unvollständigen Beispielsammlung soll eine Erfahrung aus der psychoanalytischen Arbeit erwähnt werden, die, wenn sie nicht auf einem zufälligen Zusammentreffen beruht, die schönste Bekräftigung unserer Auffassung des Unheimlichen mit sich bringt. Es kommt oft vor, daß neurotische Männer erklären, das weibliche Genitale sei ihnen etwas Unheimliches. Dieses Unheimliche ist aber der Eingang zur alten Heimat des Menschenkindes, zur Örtlichkeit, in der jeder einmal und zuerst geweilt hat. »Liebe ist Heimweh«, behauptet ein Scherzwort, und wenn der Träumer von einer Örtlichkeit oder Landschaft noch im Traume denkt: Das ist mir bekannt, da war ich schon einmal, so darf die Deutung dafür das Genitale oder den Leib der Mutter

einsetzen. Das Unheimliche ist also auch in diesem Falle das ehemals Heimische, Altvertraute. Die Vorsilbe un an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung.

III.

Schon während der Lektüre der vorstehenden Erörterungen werden sich beim Leser Zweifel geregt haben, denen jetzt gestattet werden soll sich zu sammeln und laut zu werden.

Es mag zutreffen, daß das Unheimliche das Heimliche-Heimische ist, das eine Verdrängung erfahren hat und aus ihr wiedergekehrt ist, und daß alles Unheimliche diese Bedingung erfüllt. Aber mit dieser Stoffwahl scheint das Rätsel des Unheimlichen nicht gelöst. Unser Satz verträgt offenbar keine Umkehrung. Nicht alles was an verdrängte Wunschregungen und überwundene Denkweisen der individuellen Vorzeit und der Völkerurzeit mahnt, ist darum auch unheimlich.

Auch wollen wir es nicht verschweigen, daß sich fast zu jedem Beispiel, welches unseren Satz erweisen sollte, ein analoges finden läßt, das ihm widerspricht. Die abgehauene Hand z. B. im Hauffschen Märchen »Die Geschichte von der abgehauenen Hand« wirkt gewiß unheimlich, was wir auf den Kastrationskomplex zurückgeführt haben. Aber in der Erzählung des Herodot vom Schatz des Rhampsenit läßt der Meisterdieb, den die Prinzessin bei der Hand festhalten will, ihr die abgehauene Hand seines Bruders zurück, und andere werden wahrscheinlich ebenso wie ich urteilen, daß dieser Zug keine unheimliche Wirkung hervorruft. Die prompte Wunscherfüllung im »Ring des Polykrates« wirkt auf uns sicherlich ebenso unheimlich wie auf den König von Ägypten selbst. Aber in unseren Märchen wimmelt es von sofortigen Wunscherfüllungen und das Unheimliche bleibt dabei aus. Im Märchen von den drei Wünschen läßt sich die Frau durch den Wohlgeruch einer Bratwurst verleiten zu sagen, daß sie auch so ein Würstchen haben möchte. Sofort liegt es vor ihr auf dem Teller. Der Mann wünscht im Ärger, daß es der Vorwitzigen an der Nase hängen möge. Flugs baumelt es an ihrer Nase. Das ist sehr eindrucksvoll, aber nicht im geringsten unheimlich. Das Märchen stellt sich überhaupt ganz offen auf den animistischen Standpunkt der Allmacht von Gedanken und Wünschen, und ich wüßte doch kein echtes Märchen zu nennen, in dem irgend etwas Unheimliches vorkäme. Wir haben gehört, daß es in hohem Grade unheimlich wirkt, wenn leblose Dinge, Bilder, Puppen, sich beleben, aber in den Andersenschen Märchen leben die Hausgeräte, die Möbel, der Zinnsoldat und nichts ist vielleicht vom Unheimlichen entfernter. Auch die Belebung der schönen Statue des Pygmalion wird man kaum als unheimlich empfinden.

Scheintod und Wiederbelebung von Toten haben wir als sehr unheimliche Vorstellungen kennen gelernt. Dergleichen ist aber wiederum im Märchen sehr gewöhnlich, wer wagte es unheimlich

zu nennen, wenn z. B. Schneewittchen die Augen wieder aufschlägt? Auch die Erweckung von Toten in den Wundergeschichten z. B. des Neuen Testaments ruft Gefühle hervor, die nichts mit dem Unheimlichen zu tun haben. Die unbeabsichtigte Wiederkehr des Gleichen, die uns so unzweifelhafte unheimliche Wirkungen ergeben hat, dient doch in einer Reihe von Fällen anderen, und zwar sehr verschiedenen Wirkungen. Wir haben schon einen Fall kennen gelernt, in dem sie als Mittel zur Hervorrufung des komischen Gefühls gebraucht wird und könnten Beispiele dieser Art häufen. Andere Male wirkt sie als Verstärkung u. dgl., ferner: woher rührt die Unheimlichkeit der Stille, des Alleinseins, der Dunkelheit? Deuten diese Momente nicht auf die Rolle der Gefahr bei der Entstehung des Unheimlichen, wenngleich es dieselben Bedingungen sind, unter denen wir die Kinder am häufigsten Angst äußern sehen? Und können wir wirklich das Moment der intellektuellen Unsicherheit ganz vernachlässigen, da wir doch seine Bedeutung für das Unheimliche des Todes zugegeben haben?

So müssen wir wohl bereit sein anzunehmen, daß für das Auftreten des unheimlichen Gefühls noch andere als die von uns vorangestellten stofflichen Bedingungen maßgebend sind. Man könnte zwar sagen, mit jener ersten Feststellung sei das psychoanalytische Interesse am Problem des Unheimlichen erledigt, der Rest erfordere wahrscheinlich eine ästhetische Untersuchung. Aber damit würden wir dem Zweifel das Tor öffnen, welchen Wert unsere Einsicht in die Herkunft des Unheimlichen vom verdrängten Heimischen eigentlich beanspruchen darf.

Eine Beobachtung kann uns den Weg zur Lösung dieser Unsicherheiten weisen. Fast alle Beispiele, die unseren Erwartungen widersprechen, sind dem Bereich der Fiktion, der Dichtung, entnommen. Wir erhalten so einen Wink, einen Unterschied zu machen zwischen dem Unheimlichen, das man erlebt, und dem Unheimlichen, das man sich bloß vorstellt, oder von dem man liest.

Das Unheimliche des Erlebens hat weit einfachere Bedingungen, umfaßt aber weniger zahlreiche Fälle. Ich glaube, es fügt sich ausnahmslos unserem Lösungsversuch, läßt jedesmal die Zurückführung auf altvertrautes Verdrängtes zu. Doch ist auch hier eine wichtige und psychologisch bedeutsame Scheidung des Materials vorzunehmen, die wir am besten an geeigneten Beispielen erkennen werden.

Greifen wir das Unheimliche der Allmacht der Gedanken, der prompten Wunscherfüllung, der geheimen schädigenden Kräfte, der Wiederkehr der Toten heraus. Die Bedingung, unter der hier das Gefühl des Unheimlichen entsteht, ist nicht zu verkennen. Wir — oder unsere primitiven Urahnen — haben dereinst diese Möglichkeiten für Wirklichkeit gehalten, waren von der Realität dieser Vorgänge überzeugt. Heute glauben wir nicht mehr daran, wir haben diese Denkweisen überwunden, aber wir fühlen uns dieser neuen Überzeugungen nicht ganz sicher, die alten leben noch in uns fort

und lauern auf Bestätigung. Sowie sich nun etwas in unserem Leben ereignet, was diesen alten abgelegten Überzeugungen eine Bestätigung zuzuführen scheint, haben wir das Gefühl des Unheimlichen, zu dem man das Urteil ergänzen kann: Also ist es doch wahr, daß man einen anderen durch den bloßen Wunsch töten kann, daß die Toten weiterleben und an der Stätte ihrer früheren Tätigkeit sichtbar werden u. dgl.! Wer im Gegenteile diese animistischen Überzeugungen bei sich gründlich und endgültig erledigt hat, für den entfällt das Unheimliche dieser Art. Das merkwürdigste Zusammentreffen von Wunsch und Erfüllung, die rätselhafteste Wiederholung ähnlicher Erlebnisse an demselben Ort oder zum gleichen Datum, die täuschendsten Gesichtswahrnehmungen und verdächtigsten Geräusche werden ihn nicht irre machen, keine Angst in ihm erwecken, die man als Angst vor dem »Unheimlichen« bezeichnen kann. Es handelt sich hier also rein um eine Angelegenheit der Realitätsprüfung, um eine Frage der materiellen Realität[1].

Anders verhält es sich mit dem Unheimlichen, das von verdrängten infantilen Komplexen ausgeht, vom Kastrationskomplex, der Mutterleibsphantasie usw., nur daß reale Erlebnisse, welche diese Art von Unheimlichem erwecken, nicht sehr häufig sein können. Das Unheimliche des Erlebens gehört zumeist der früheren Gruppe an, für die Theorie ist aber die Unterscheidung der beiden sehr bedeutsam. Beim Unheimlichen aus infantilen Komplexen kommt die Frage der materiellen Realität gar nicht in Betracht, die psychische Realität tritt an deren Stelle. Es handelt sich um wirkliche Verdrängung eines Inhaltes und um die Wiederkehr des Verdrängten, nicht um die Aufhebung des Glaubens an die Realität dieses Inhalts. Man könnte sagen, in dem einen Falle sei ein gewisser Vorstellungsinhalt, im anderen der Glaube an seine ⟨materielle⟩ Realität verdrängt. Aber die letztere Ausdrucksweise dehnt wahrscheinlich

[1] Da auch das Unheimliche des Doppelgängers von dieser Gattung ist, wird es interessant, die Wirkung zu erfahren, wenn uns einmal das Bild der eigenen Persönlichkeit ungerufen und unvermutet entgegentritt. E. Mach berichtet zwei solcher Beobachtungen in der »Analyse der Empfindungen«, 1900, Seite 3. Er erschrak das eine Mal nicht wenig, als er erkannte, daß das gesehene Gesicht das eigene sei, das andere Mal fällte er ein sehr ungünstiges Urteil über den anscheinend Fremden, der in seinen Omnibus einstieg, »Was steigt doch da für ein herabgekommener Schulmeister ein«. — Ich kann ein ähnliches Abenteuer erzählen: Ich saß allein im Abteil des Schlafwagens, als bei einem heftigeren Ruck der Fahrtbewegung die zur anstoßenden Toilette führende Türe aufging und ein älterer Herr im Schlafrock, die Reisemütze auf dem Kopf, bei mir eintrat. Ich nahm an, daß er sich beim Verlassen des zwischen zwei Abteilen befindlichen Kabinetts in der Richtung geirrt hatte und fälschlich in mein Abteil gekommen war, sprang auf, um ihn aufzuklären, erkannte aber bald verdutzt, daß der Eindringling mein eigenes vom Spiegel in der Verbindungstür entworfenes Bild war. Ich weiß noch, daß mir die Erscheinung gründlich mißfallen hatte. Anstatt also über den Doppelgänger zu erschrecken, hatten beide — Mach wie ich — ihn einfach nicht agnosziert. Ob aber das Mißfallen dabei nicht doch ein Rest jener archaischen Reaktion war, die den Doppelgänger als unheimlich empfindet?

den Gebrauch des Terminus »Verdrängung« über seine rechtmäßigen Grenzen aus. Es ist korrekter, wenn wir einer hier spürbaren psychologischen Differenz Rechnung tragen und den Zustand, in dem sich die animistischen Überzeugungen des Kulturmenschen befinden, als ein — mehr oder wenig vollkommenes — Überwundensein bezeichnen. Unser Ergebnis lautete dann: Das Unheimliche des Erlebens kommt zustande, wenn verdrängte infantile Komplexe durch einen Eindruck wieder belebt werden, oder wenn überwundene primitive Überzeugungen wieder bestätigt scheinen. Endlich darf man sich durch die Vorliebe für glatte Erledigung und durchsichtige Darstellung nicht vom Bekenntnis abhalten lassen, daß die beiden hier aufgestellten Arten des Unheimlichen im Erleben nicht immer scharf zu sondern sind. Wenn man bedenkt, daß die primitiven Überzeugungen auf das innigste mit den infantilen Komplexen zusammenhängen und eigentlich in ihnen wurzeln, wird man sich über diese Verwischung der Abgrenzungen nicht viel verwundern.

Das Unheimliche der Fiktion — der Phantasie, der Dichtung — verdient in der Tat eine gesonderte Betrachtung. Es ist vor allem weit reichhaltiger als das Unheimliche des Erlebens, es umfaßt dieses in seiner Gänze und dann noch anderes, was unter den Bedingungen des Erlebens nicht vorkommt. Der Gegensatz zwischen Verdrängtem und Überwundenem kann nicht ohne tiefgreifende Modifikation auf das Unheimliche der Dichtung übertragen werden, denn das Reich der Phantasie hat ja zur Voraussetzung seiner Geltung, daß sein Inhalt von der Realitätsprüfung enthoben ist. Das paradox klingende Ergebnis ist, daß in der Dichtung vieles nicht unheimlich ist, was unheimlich wäre, wenn es sich im Leben ereignete, und daß in der Dichtung viele Möglichkeiten bestehen unheimliche Wirkungen zu erzielen, die fürs Leben wegfallen.

Zu den vielen Freiheiten des Dichters gehört auch die, seine Darstellungswelt nach Belieben so zu wählen, daß sie mit der uns vertrauten Realität zusammenfällt, oder sich irgendwie von ihr entfernt. Wir folgen ihm in jedem Falle. Die Welt des Märchens z. B. hat den Boden der Realität von vornherein verlassen und sich offen zur Annahme der animistischen Überzeugungen bekannt. Wunscherfüllungen, geheime Kräfte, Allmacht der Gedanken, Belebung des Leblosen, die im Märchen ganz gewöhnlich sind, können hier keine unheimliche Wirkung äußern, denn für die Entstehung des unheimlichen Gefühls ist, wie wir gehört haben, der Urteilsstreit erfordert, ob das überwundene Unglaubwürdige nicht doch real möglich ist, eine Frage, die durch die Voraussetzungen der Märchenwelt überhaupt aus dem Wege geräumt ist. So verwirklicht das Märchen, das uns die meisten Beispiele von Widerspruch gegen unsere Lösung des Unheimlichen geliefert hat, den zuerst erwähnten Fall, daß im Reiche der Fiktion vieles nicht unheimlich ist, was unheim-

lich wirken müßte, wenn es sich im Leben ereignete. Dazu kommen fürs Märchen noch andere Momente, die später kurz berührt werden sollen.

Der Dichter kann sich auch eine Welt erschaffen haben, die minder phantastisch als die Märchenwelt, sich von der realen doch durch die Aufnahme von höheren geistigen Wesen, Dämonen oder Geistern Verstorbener scheidet. Alles Unheimliche, was diesen Gestalten anhaften könnte, entfällt dann, soweit die Voraussetzungen dieser poetischen Realität reichen. Die Seelen der Danteschen Hölle oder die Geistererscheinungen in Shakespeares Hamlet, Macbeth, Julius Caesar mögen düster und schreckhaft genug sein, aber unheimlich sind sie im Grunde ebensowenig wie etwa die heitere Götterwelt Homers. Wir passen unser Urteil den Bedingungen dieser vom Dichter fingierten Realität an und behandeln Seelen, Geister und Gespenster, als wären sie vollberechtigte Existenzen, wie wir es selbst in der materiellen Realität sind. Auch dies ist ein Fall, in dem Unheimlichkeit erspart wird.

Anders nun, wenn der Dichter sich dem Anscheine nach auf den Boden der gemeinen Realität gestellt hat. Dann übernimmt er auch alle Bedingungen, die im Erleben für die Entstehung des unheimlichen Gefühls gelten, und alles was im Leben unheimlich wirkt, wirkt auch so in der Dichtung. Aber in diesem Falle kann der Dichter auch das Unheimliche weit über das im Erleben mögliche Maß hinaus steigern und vervielfältigen, indem er solche Ereignisse vorfallen läßt, die in der Wirklichkeit nicht oder nur sehr selten zur Erfahrung gekommen wären. Er verrät uns dann gewissermaßen an unseren für überwunden gehaltenen Aberglauben, er betrügt uns, indem er uns die gemeine Wirklichkeit verspricht und dann doch über diese hinausgeht. Wir reagieren auf seine Fiktionen so, wir wir auf eigene Erlebnisse reagiert hätten; wenn wir den Betrug merken, ist es zu spät, der Dichter hat seine Absicht bereits erreicht, aber ich muß behaupten, er hat keine reine Wirkung erzielt. Bei uns bleibt ein Gefühl von Unbefriedigung, eine Art von Groll über die versuchte Täuschung, wie ich es besonders deutlich nach der Lektüre von Schnitzlers Erzählung »Die Weissagung« und ähnlichen mit dem Wunderbaren liebäugelnden Produktionen verspürt habe. Der Dichter hat dann noch ein Mittel zur Verfügung, durch welches er sich dieser unserer Auflehnung entziehen und gleichzeitig die Bedingungen für das Erreichen seiner Absichten verbessern kann. Es besteht darin, daß er uns lange Zeit über nicht erraten läßt, welche Voraussetzungen er eigentlich für die von ihm angenommene Welt gewählt hat, oder daß er kunstvoll und arglistig einer solchen entscheidenden Aufklärung bis zum Ende ausweicht. Im ganzen wird aber hier der vorhin angekündigte Fall verwirklicht, daß die Fiktion neue Möglichkeiten des unheimlichen Gefühls erschafft, die im Erleben wegfallen würden.

Alle diese Mannigfaltigkeiten beziehen sich streng genommen

nur auf das Unheimliche, das aus dem Überwundenen entsteht. Das Unheimliche aus verdrängten Komplexen ist resistenter, es bleibt in der Dichtung — von einer Bedingung abgesehen — ebenso unheimlich wie im Erleben. Das andere Unheimliche, das aus dem Überwundenen, zeigt diesen Charakter im Erleben und in der Dichtung, die sich auf den Boden der materiellen Realität stellt, kann ihn aber in den fiktiven, vom Dichter geschaffenen Realitäten einbüßen.

Es ist offenkundig, daß die Freiheiten des Dichters und damit die Vorrechte der Fiktion in der Hervorrufung und Hemmung des unheimlichen Gefühls durch die vorstehenden Bemerkungen nicht erschöpft werden. Gegen das Erleben verhalten wir uns im allgemeinen gleichmäßig passiv und unterliegen der Einwirkung des Stofflichen. Für den Dichter sind wir aber in besonderer Weise lenkbar, durch die Stimmung, in die er uns versetzt, durch die Erwartungen, die er in uns erregt, kann er unsere Gefühlsprozesse von dem einen Erfolg ablenken und auf einen anderen einstellen, und kann aus demselben Stoff oft sehr verschiedenartige Wirkungen gewinnen. Dies ist alles längst bekannt und wahrscheinlich von den berufenen Ästhetikern eingehend gewürdigt worden. Wir sind auf dieses Gebiet der Forschung ohne rechte Absicht geführt worden, indem wir der Versuchung nachgaben, den Widerspruch gewisser Beispiele gegen unsere Ableitung des Unheimlichen aufzuklären. Zu einzelnen dieser Beispiele wollen wir darum auch zurückkehren.

Wir fragten vorhin, warum die abgehauene Hand im Schatz der Rhampsenit nicht unheimlich wirke wie etwa in der Hauffschen »Geschichte von der abgehauenen Hand«. Die Frage erscheint uns jetzt bedeutsamer, da wir die größere Resistenz des Unheimlichen aus der Quelle verdrängter Komplexe erkannt haben. Die Antwort ist leicht zu geben. Sie lautet, daß wir in dieser Erzählung nicht auf die Gefühle der Prinzessin, sondern auf die überlegene Schlauheit des »Meisterdiebes« eingestellt werden. Der Prinzessin mag das unheimliche Gefühl dabei nicht erspart worden sein, wir wollen es selbst für glaubhaft halten, daß sie in Ohnmacht gefallen ist, aber wir verspüren nichts Unheimliches, denn wir versetzen uns nicht in sie, sondern in den anderen. Durch eine andere Konstellation wird uns der Eindruck des Unheimlichen in der Nestroyschen Posse »Der Zerrissene« erspart, wenn der Geflüchtete, der sich für einen Mörder hält, aus jeder Falltüre, deren Deckel er aufhebt, das vermeintliche Gespenst des Ermordeten aufsteigen sieht und verzweifelt ausruft: Ich hab' doch nur einen umgebracht. Zu was diese gräßliche Multiplikation? Wir kennen die Vorbedingungen dieser Szene, teilen den Irrtum des »Zerrissenen« nicht, und darum wirkt, was für ihn unheimlich sein muß, auf uns mit unwiderstehlicher Komik. Sogar ein »wirkliches« Gespenst wie das in O. Wildes Erzählung »Der Geist von Canterville« muß all seiner Ansprüche, wenigstens

Grauen zu erregen, verlustig werden, wenn der Dichter sich den Scherz macht, es zu ironisieren und hänseln zu lassen. So unabhängig kann in der Welt der Fiktion die Gefühlswirkung von der Stoffwahl sein. In der Welt der Märchen sollen Angstgefühle, also auch unheimliche Gefühle überhaupt nicht erweckt werden. Wir verstehen das und sehen darum auch über die Anlässe hinweg, bei denen etwas Derartiges möglich wäre.

Von der Einsamkeit, Stille und Dunkelheit können wir nichts anderes sagen, als daß dies wirklich die Momente sind, an welche die bei den meisten Menschen nie ganz erlöschende Kinderangst geknüpft ist. Die psychoanalytische Forschung hat sich mit dem Problem derselben an anderer Stelle auseinandergesetzt.



Psychoanalytische Studien zur Bibelexegese. I.

Von Dr. THEODOR REIK[1].

1. Jaákobs Kampf.

Gabriel:

»Noch einmal — mein Jaákob — sinke
Zurück auf deinen Stein — zu kurzer Ruh!
Wenn du mit dir — mit Fremdem ringst — gedenke
Mit Gott dem Herren rangest heute du!
In deinem Samen schau're immer wieder
Erinnern dieser Nacht — so Sein Befehl!
Schon rötet sich Sein Morgen! Auf die Lider
Und:
Wandle — schaue — höre Jisro-El!«
Richard Beer-Hofmann, »Jaákobs Traum«.

In der schwierigen Darstellungsweise psychoanalytischer Erkenntnisse ist jener Weg nicht der schlechteste, welcher zeigt, wie der Psychoanalytiker anscheinend zufällig auf ein Problem stoßt, und schrittweise unter Überwindung äußerer Hindernisse und seiner eigenen Einwendungen seiner Lösung näherzukommen sucht. Diesen Weg will die folgende Arbeit einschlagen.

Wenn man sich, müde der neudeutschen Stilkunst, die vorläufig im Dadaismus in einer verblüffend naturgetreuen Wiedergabe von Tierlauten gipfelt, wieder der Bibellektüre zuwendet, empfindet man erst recht die verjüngende Wirkung alttestamentarischer, elementarer Sprachgewalt. Man liest etwa die Geschichte Jaákobs, seiner Geburt, der listigen Übervorteilung des Bruders, seines Werbens um Rahel, seiner Dienstzeit bei Laban, seiner Flucht und kommt nun zu jener Stelle, die, rätselhaft genug, Jaákobs Ringkampf mit Gott schildert. Wir stehen vor einem Problem.

Wie ein von Kyklopen herangewälzter Felsblock ragt diese Erzählung von zehn Verszeilen in die sanftere Hirtenlandschaft der Jaákobsgeschichte. Es ist in der Nacht, bevor Jaákob auf den gefürchteten Bruder stoßen soll[2]: Noch in jener Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine Mägde und seine elf Kinder und er überschritt die Furt des Jabbok: so nahm er sie und brachte vieles, was ihm gehörte, hinüber. Jaákob selbst blieb zurück. Da rang jemand mit ihm, bis die Morgenröte heraufzog. Und als er

[1] Nach einem am 13. Februar 1918 in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrag.
[2] Gen. 32, 23—33.

sah, daß er ihn nicht bezwingen konnte, schlug er ihn auf die Hüftpfanne. Jaákob aber verrenkte sich die Hüftpfanne, als er mit ihm rang. Da sprach er: »laß mich los, die Morgenröte ist schon heraufgezogen«. Er aber sprach: »ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«. Er sprach zu ihm: »wie heißt du?« Er sprach: »Jaákob«. Er sprach: »du sollst nicht mehr Jaákob heißen, sondern Isroel, denn du hast mit Göttern und Menschen gestritten und sie bezwungen«. Dann fragte Jaákob und sprach: »nenne mir deinen Namen«. Er sprach: »warum fragst du mich nach meinem Namen?« Und er segnete ihn daselbst. »Jaákob aber nannte jene Stätte Penuel, denn ich habe einen Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und kam mit dem Leben davon. Sobald er aber an Penuel vorüber war, ging die Sonne auf, er aber hinkte an der Hüfte. Darum essen die Söhne Isroels bis heute den Hüftnerv nicht, der auf der Hüftpfanne liegt, weil er Jaákob auf die Hüftpfanne geschlagen hat.«

Die Erklärungsversuche dieser dunklen Stelle, in Kommentaren, Zeitschriftenaufsätzen und exegetischen Schriften niedergelegt, aber auch in Werken über die israelitische Religion und über die der Völker des Orients verstreut, machen eine ganze Literatur aus und einen Augenblick darf sich der Psychoanalytiker schüchtern fragen, ob er, mit recht mangelhaften Kenntnissen ausgerüstet, gegenüber so vielseitiger Gelehrsamkeit Neues und Entscheidendes zu Aufhellung der Szene beizutragen vermag. Allein bei wiederkehrendem Vertrauen in seine Wissenschaft versucht er sich vor allem Rechenschaft darüber zu verschaffen, worin eigentlich die Schwierigkeiten bestehen, welche Fragen hier von den Bibelforschern aufgeworfen wurden und es ahnt ihm zugleich, daß außer diesen Fragen neue Rätsel die alten eher komplizieren als vereinfachen dürften.

Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Quellenscheidung. Ich setze die Kenntnis voraus, daß die Bibel, wie sie uns vorliegt, eine relativ späte Bearbeitung darstellt, ferner daß wir wissen, wie diese Sagen entstanden, durch eine jahrhundertelange Tradition verändert wurden, und endlich, daß die schriftliche Sammlung nicht von einer Hand noch zur selben Zeit geschah, sondern daß wir die Sammlungen der Jahwisten, der Elohisten, des Priesterkodex und schließlich der Endredaktoren unterscheiden. Die Verteilung auf die Quellen, welche sich vornehmlich auf den Gebrauch der Gottesnamen aufbaut, kann hier schon deshalb nicht genau vorgenommen werden, weil das Wort Elohim hier appellativisch gebraucht und der Name Jahwe sorgsam vermieden wird. Ich will hier nicht auf die textkritische Untersuchung der Stelle eingehen, sondern nur darauf verweisen, daß Holzinger, Luther, Ed. Meyer, Proksch und Gunkel die einzelnen Verszeilen anderen Redaktoren zuweisen[1]. Damit ist hinlänglich erwiesen, wie schwierig, aber auch wie belangvoll für die Erfassung des Textes diese Untersuchung ist.

[1] Vgl. Genesis, übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel. 3. Aufl. Göttingen 1910, p. 360.

Schon in den drei ersten Verszeilen sind mit Sicherheit zwei Autoren zu unterscheiden: in der einen Version wird erzählt, daß Jaákob die Furt des Jabbok überschritt, in der anderen blieb er allein am diesseitigen Ufer zurück. Dort aber wird er von einem Unbekannten überfallen: איש sagt der Jahwist: ein Mann, jemand. Wer dieses Wesen ist, erkennen wir nachträglich: es ist Gott. Aber welcher Gott? Kann es Jahwe sein? Nein, sagen die Kommentatoren, Jahwe ist ja der Gott, der Jaákob hilft und ihn liebt. Diese Gottesfigur ist, wenn wir Gunkel folgen[1], ein bedeutsamer Beitrag zu unserem Wissen um die vorisraelitische, durch den Jahweglauben zurückgedrängte Religion. Sie ist ein dem Menschen feindliches Wesen, das hier den arglosen Wanderer überfällt und ihn töten will. J. S. Frazer, der diese Stelle in einem gründlichen Aufsatz in den »Anthropological essays presented to E. B. Tylor«[2] ausführlich behandelt, meint, es sei das Numen des Flusses gewesen, das Jaákob zürnt, weil er die Furt überschreitet. Diese Ansicht, Jaákobs Gegner sei der Stromgott des Jabbok gewesen, wird von ihm durch Angabe von Gebräuchen primitiver Völker bei Flußüberschreitungen zu stützen gesucht. Aus der Fülle von Beispielen, die Frazer anführt, seien einige als repräsentativ wiedergegeben: Als das Perserheer unter Xerxes zum Strymon in Thrazien kam, opferten die Magier weiße Pferde und führten andere Zeremonien aus, bevor sie den Fluß überschritten. Es wird uns berichtet, daß die Kaffern beim Überqueren von Flüssen auf Steine spucken, welche sie in das Wasser werfen. Früher hatten sie die Gewohnheit, entweder Tiere oder Getreide hineinzuwerfen, um die Ahnengeister im Fluß zu beschwichtigen. Ähnlich pflegen die Buschmänner bei solchem Anlaß Teile des Wildes zu opfern, das sie getötet haben, oder, wenn sie keines haben, einen Wurfspieß. Freilich bleibt durch diese Annahme vieles ungeklärt, der Schlag auf die Hüftpfanne, der Segen etc. Eine lehrreiche Parallele findet sich Exodus 4 ⟨24—26⟩, wo Jahwe Moses überfällt, um ihn zu töten und durch die Beschneidung von dessen Sohn beschwichtigt wird. Jedenfalls — darin stimmen die Kommentatoren überein — zeigt das ganze, in Rembrandtschem Licht erglühende, unheimliche Bild, wie ein unbekannter Gott im Dunkel einen Menschen überfällt in der Absicht, ihn zu töten, daß die Sage sehr alt ist. In den ältesten Mythen kämpft so, Leib an Leib, Herakles mit Antaios, er und Simson mit dem Löwen. Freilich hat man versucht, da man an der Tatsache, daß Jaákob mit dem Gotte kämpft, Anstoß nahm, die Art dieses Kampfes umzudeuten. Manche Forscher bemühten sich vergeblich, das uns hier gegebene sinnfällige Faktum in einen rein seelischen Vorgang umzuformen, manche, denen Herder in seinem Werk über den Geist der ebräischen Poesie voranging[3], glauben, es handle sich um einen Kampf

[1] S. 364 des erwähnten Werkes.
[2] Oxford 1907, S. 136.
[3] I. 265 f.

Jaákobs um Gottes Gnade, ein Ringen im Gebet, in Angst über die von ihm an Esau begangene Sünde, als Abschluß seiner Läuterung. Ein Dichter mag versuchen, den Inhalt des Mythos im Sinne seiner Visionen zu deuten (Beer-Hofmann), ein hochkultiviertes Zeitalter mag eine Fülle idealer Gedanken und Gefühle in der Erzählung finden — für den primären Inhalt der uralten Sage kommt eine solche sublimierte Exegese nicht in Betracht. Durch die erste Annahme, daß ein düsteres Traumbild vorliege, wird übrigens die Sache – wenigstens vom psychoanalytischen Standpunkte aus – nicht klarer; wir müßten erst zu erfahren versuchen, was diesem Traum an Sinn und Bedeutung innewohne. Die zweite Hypothese des Gebetkampfes ist schon deshalb unhaltbar, weil auch bei verzweifeltstem Ringen um Gott Luxationen des Hüftgelenkes nicht vorzukommen pflegen. Es bleibt uns also nichts übrig, als die Stelle so zu nehmen, wie sie ist, mit allen ihren zahlreichen Widersprüchen und dunklen Tiefen. Vielleicht gibt aber gerade die Tatsache dieses Kampfes einen Hinweis auf ihren verborgenen Sinn. Gott und ein Mensch kämpfen mit annähernd gleicher Kraft miteinander, ja der Mensch besiegt endlich den Gott. Jaákob wird sonach, wie Gunkel betont[1], als eine Art Gigant gedacht, der Mensch dem Gotte nahegerückt. Doch wir nähern uns dem vielleicht am schwersten deutbaren Vers: »Und als er sah, daß er ihn nicht bezwingen könne, schlug er ihn auf die Hüftpfanne.« Wenn man das flüchtig liest, scheint alles zu stimmen. Doch die Stelle ist deshalb besonders dunkel, weil der Exegese durch das Fehlen der Explicita und den Wechsel des Subjekts in diesem Satz — übrigens echt hebräisch — große Schwierigkeiten erstehen. Wer hat den anderen auf die Hüfte geschlagen? Hier wird das Dunkel anscheinend undurchdringlich. Freilich die nächsten Sätze belehren uns darüber, daß Gott Jaákob geschlagen habe, aber dann ist nicht zu verstehen, wie es ausdrücklich bemerkt wird, daß Jaákob Sieger geblieben ist. Bedeutende Bibelforscher wie Max Müller, Ed. Meyer, Luther, Gunkel erklären[2] unter Angabe ernster Begründungen, daß dies die spätere Auffassung darstelle: daß der Gott den Menschen geschlagen habe, scheint das allein Annehmbare für eine spätere Zeit zu sein. Der Zusammenhang würde aber weit straffer und verständlicher, wenn man annimmt, daß ursprünglich Jaákob Gott geschlagen habe: wir würden dann verstehen, warum Gott, so schwer verletzt und zu weiterer Kampfhandlung unfähig geworden, Jaákob bittet: laß mich los. Ein Einwand gegen die spätere Auffassung ergibt sich auch daraus, daß im ganzen Verlauf der Sage von einer Wunde Jaákobs und seinem Hinken keine Rede mehr ist. Bei Hosea lesen wir übrigens ausdrücklich (12a) in bezug auf den Kampf Jaákobs: »er kämpfte mit dem Engel und übermochte ihn: der weinte und bat um Gnade«. Hören wir, was Hermann Gunkel, der hier für andere

[1] S. 361.
[2] Vgl. Details bei Gunkel, S. 361

Forscher sprechen möge, zu dieser Dunkelheit zu sagen hat: »als Jaákob sieht, daß er an Körperkraft dem andern nicht gewachsen ist, wendet er, was zu seinem sonstigen Charakter vortrefflich paßt, einen Ringerkniff an (ähnlich wie Odysseus Il. XXIII. 725 ff.) und schlägt den Gegner auf die Hüftpfanne, d. h. die Gelenkhöhle des Schenkelknochens.« Es fragt sich freilich, ob die Einfügung dieses Zuges »in den sonstigen Charakter« Jaákobs nicht – wie eben dieser ganze Charakter selbst – einer sekundären Bearbeitung der Sage entspricht: wahrscheinlich war der ursprüngliche Held ein gewalttätiger und von starken Trieben geführter, kein listenreicher, verschlagener Charakter. Im Dienste bestimmter Tendenzen hat sich erst jene Umbildung, die dem Geschmacke einer späten Zeit entgegenkam, vollzogen. Aber auch wenn wir die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht zugeben, die Tatsache bleibt bestehen, daß der Text daneben sagt, Jaákob sei am Hüftknochen verletzt worden. Wir müssen uns entscheiden: entweder Gott hat den Jaákob verletzt oder umgekehrt – tertium non datur. Der folgende Satz widerspricht merkwürdigerweise sowohl der einen als der anderen Annahme; da wird berichtet, Jaákob habe sich während des Kampfes selbst das Hüftgelenk verrenkt. Rätsel über Rätsel, unorganisch und nur lose verknüpft steht hier Widerspruchvolles knapp nebeneinander, ohne daß ein Lichtstrahl in dieses Dunkel fiele.

Der Gott bittet, Jaákob möge ihn loslassen, da die Morgenröte schon heraufgezogen sei. Eine Stelle bei Plautus Amphitrio bietet eine schöne Parallele: »cur me tenes? Tempus est exire ex urbe priusquam lucescat, volo«. (I. 3. 34 f.) Doch wir denken hier wohl auch alle an den Geist von Hamlets Vater, der vor der Morgenröte weichen muß. Dem Gott graut vor der Morgenröte, die ihm eine unnennbare Gefahr bedeutet: es ist so, als dürfe ihn die Sonne nicht bescheinen. Freilich ist uns der Grund dieser göttlichen Furcht unbekannt.

Und nun steigt jenes Wort auf, das wir seit jeher von wundervollem Klang gefunden haben: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Wir sind daran gewöhnt, Vorstellungen hohen Inhalts, wie etwa das Streben des Forschers nach der Lösung eines Problems, das Ringen des Künstlers mit den dunklen Gewalten der Materie während der Gestaltung seines Werkes damit zu verbinden. In Wahrheit ist die Stelle ohne solchen Nebensinn: ich lasse dich nicht, ist hier durchaus im physischen Sinn gemeint. Segnen heißt ein in die Zukunft wirkendes Wort sprechen. Der Segen ist dem Antiken nicht etwa ein frommer Wunsch, Worte, Schall und Rauch, sondern etwas Wirksames und Wirklichkeit Erzeugendes. Er kündigt die Zukunft nicht nur an, er schafft sie auch. Gunkel weist an anderer Stelle[1] darauf hin, daß Sagen, in denen ein Segen vorkommt, diesen immer an hervorragende Stelle setzen. Der Segen ist nämlich darin

[1] Gunkel, Genesis, S. 80.

die Hauptsache, »weil er dasjenige angibt, was noch gegenwärtig als Wirkung dieser Geschichte fortdauert; das, was sonst noch darin vorkommt, hat nur den Zweck, Ursache und Gelegenheit dieses Wortes anzugeben«. Läßt sich vielleicht von hier aus ein Weg zum Verständnis der Sage finden? Dem Segen aber geht noch eine Art Dialog voraus. Gott fragt den Jaákob: »Wie heißt du?« und erfährt seinen Namen. Was sollen wir damit anfangen? Voraussetzung dieser Frage kann doch nur sein, daß Gott den Jaákob nicht kennt. Sollte doch Frazer Recht haben, wenn er annimmt, es sei ein Flußgott, der ohne Unterschied der Person alle überfällt, die den Strom durchqueren wollen? Etwas hält uns zurück, diese Hypothese, die so vieles im unklaren läßt und die Sage auf das niedere Niveau eines Lokalereignisses herabdrückt, als ausreichend anzunehmen. Da uns aber vorläufig kein Weg offen steht, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, konstatieren wir, daß auch hier eine Dunkelheit herrscht, die der Aufhellung harrt. Die Gottheit spricht nun den Segen, indem sie den Namen Jaákob in Isro-El (= Gottesstreiter) ändert mit der Begründung: denn du hast mit Göttern und Menschen gestritten und sie bezwungen. Wir sind enttäuscht: der Segen, der uns in der Erwartung so bedeutungsvoll erschien, läuft also auf eine Namensänderung hinaus? Uns modernen Lesern scheint es, als bestehe eine seltsame Dissonanz zwischen den schönen Worten: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn« und diesem recht banalen Namenstausch. Doch erinnern wir uns, daß solche Umbenennungen eine in der Antike und bei den primitiven Völkern weitverbreitete Sitte und von besonderer Bedeutung sind. »Die Namensänderungen«, sagt Heitmüller in seinem Buche »Im Namen Jesu«[1], »sind nicht etwa symbolischer Natur — sie haben realen Wert. Der Name ist Kraft- und Geschicksquelle für seinen Träger«. Diese Bedeutung des Namens ist gerade dem Psychoanalytiker sehr einleuchtend; er hat ja die Wichtigkeit der Namensgebung aus der Analyse von Träumen und von psychoneurotischen Symptomen, sowie aus der Beobachtung kindlichen Seelenlebens erkannt. Merken wir ferner an, daß im antiken Orient der Name bei der Geburt des ersten Sohnes geändert wird und der Mann von jetzt an Vater des Soundso heißt, als würde durch die neue Vaterwürde seine alte Existenz aufgehoben und beginne jetzt für ihn ein neues Leben. Wir verhehlen uns freilich nicht, daß diese Erklärungen noch immer nicht ausreichend sind und nichts Wesentliches zur Aufhellung des ganzen Vorganges beitragen können. Denn es kann sich doch unmöglich die ganze Frage darum drehen, wie Jaákob zu seinem Namen gekommen ist, also eine rein etymologische Erklärung vorliegen. Es ahnt uns, daß diese Namensänderung etwas Besonderes bedeuten und ihr im Gefüge der Sage eine ausgezeichnete Rolle zufallen müsse. Doch noch während wir uns bemühen, den latenten Sinn des Satzes zu erfassen, taucht eine

[1] S. 16 1 ., zitiert nach Gunkel S. 268.

neue Frage auf: wie, dieser Gott spricht ja davon, daß Jaákob früher mit Göttern und Menschen gekämpft habe? Es ist uns nichts dergleichen aus der Überlieferung bekannt, keine Andeutung gegeben, es müßte denn die Überlistung Esaus und Labans recht gezwungen und in einer der antiken Anschauung nicht gemäßen Art mit dem Ringkampf Leib an Leib verglichen werden. Und wie sonderbar, Gott, der eben den ihm unbekannten Jaákob um seinen Namen gefragt hat, weiß plötzlich Details aus dem Leben seines Gegners. Was für ein rätselhafter und inkonsequenter Gott! Merkwürdig auch, daß Gott auf die Frage des Jaákob seinen Namen nicht nennen will, doch aus dem weitverbreiteten antiken Glauben zu verstehen, daß die Kenntnis des Namens Macht über den Gegner verleihe.

Jaákob geht also als Sieger, wenngleich hinkend durch die Hüftluxation, aus dem Kampfe hervor. In der weiteren Erzählung ist keine Spur einer so schweren und schmerzhaften Verletzung zu entdecken. Die ganze Erzählung schließt mit der Konstatierung[1], daß die Söhne Isro=El bis auf den heutigen Tag den nervus ischiadus nicht essen, weil er — wieder wird nur von »ihm« gesprochen — Jaákob auf die Hüftpfanne geschlagen hat. Schon der ganze Charakter dieses Verses, namentlich aber seine Begründung zeigt, daß er einen späten Zusatz darstellt. Eine den Ethnologen bekannte Sitte, das Verbot des Genusses bestimmter Tierteile, wird am ehesten in dieser Tabuierung bestimmter Körperteile erkannt werden. Frazer selbst gibt viele Beispiele solcher Verbote in seinem erwähnten Artikel[2]. Im zweiten Bande des »Golden bough«[3] und bei Robertson Smith[4] ist die besondere Heiligkeit des Hüftnerven erwähnt und mit Beispielen belegt. Immerhin fällt uns hier auf, daß die Tabuierung der verschiedenen Tierteile sich in diesen Beispielen auf dem Boden totemistischer Riten entwickelt hat und sich deren Ableitung aus der Tierverehrung der Primitiven erkennen läßt, hier aber wird für das Verbot die sonderbare Begründung gegeben, Jaákob sei von »ihm« auf den Hüftknochen geschlagen worden. Außerdem ist an keiner der sonstigen Bibelstellen auf diese Ausnahmsstellung des Hüftknochens verwiesen. So entläßt uns noch die ganze Erzählung mit einer ungelösten Frage.

* * *

Es wären noch einige andere Schwierigkeiten und Fragen anzuführen, aber ich meine, die hier angegebenen genügten unseren bescheidenen Bedürfnissen und wir werden uns zufrieden geben, wenn

[1] S. 142 f.

[2] So wird z. B. bei den Männerfesten der Aranda und Loritja in Zentralaustralien den Jünglingen verboten, das Fleisch am Kopf, an den Beinen des Wildes etc. zu essen. (Carl Strehlow, Das soziale Leben der Aranda= und Loritjastämme. Frankfurt a. M. 1913.)

[3] Second edition II, S. 419—421.

[4] Die Religion der Semiten. Deutsche Übersetzung, S. 293.

es uns gelänge, sie zu lösen. Ist es doch, als befänden wir uns auf einem jener Karstberge des Balkan, über die kein Weg führt, die dunkel, voll wilder Felsabstürze, Stein an Stein, Schlucht neben steiler Wand daliegen: der Fuß, eingeklemmt zwischen Geröll, findet keinen Pfad nach aufwärts.

Wir haben gehört, daß einzelne, nun schon vergessene Kommentatoren, wie Michaelis, Hensler, Gabler und andere[1] die ganze Sage als ein düsteres Traumbild ansahen. Roscher kennzeichnet sie spezieller als einen Alptraum[2]. Kennen wir nun Träume ähnlicher Struktur? Gewiß, es gibt Angstträume, die ähnlich aussehen, in denen die Träumer von Unbekannten in dunkler Absicht überfallen werden. Wir wissen, daß an der psychischen Genese dieser Träume Schuldbewußtsein wegen sexueller Verfehlungen oder Phantasien, Furcht vor drohender Strafe, namentlich vor Kastration, einen bedeutsamen Anteil haben. Vielleicht ist aus dem traumhaften Charakter der Szene auch zu entnehmen, warum Gott oder wer sonst der unbekannte Angreifer sein mag, mit Tagesanbruch verschwinden muß, es ist wie wenn der Träumer sich im Schlafe beruhigend sagt: es ist ja nur ein Traum und wenn der Morgen kommt, ist alles vorüber. Dies mag ja auch die Selbstberuhigung Hamlets sein, wenn wir die schrecklichen Enthüllungen des Geistes als endopsychischen Vorgang ansehen: beim ersten Hahnenkrähen werden die Dinge anders aussehen. Wir legen freilich wenig Wert auf die Traumhypothese, sie erklärt uns wenig, jedoch wir ahnen beim Vergleich jener Angstträume und der Struktur dieser Szene, daß wohl auch hier ursprünglich ähnliche Affekte ihre Auslösung finden mögen. Wir werden nun auch wohl mit mehr Aufmerksamkeit einem Autor zuhören, dessen mit Abstrusem und oft mit phantastischer Zahlenmystik durchsetztes Werk manchen wertvollen Hinweis auf den eigentlichen Sinn alter Mythen gibt: ich meine das »Ethymologisch-symbolisch-mythologische Realwörterbuch« von F. Nork. Wir finden im I. Bande dieses Werkes[3] den Hinweis darauf, daß Herkules zweimal einen ähnlichen Ringkampf zu bestehen hatte: einen mit Hippocroon, worin der Heros merkwürdigerweise ebenfalls an der Hüfte verletzt wurde, einen zweiten aber in der Palästra zu Olympia mit seinem Vater Zeus, der lange unerkannt mit ihm rang und sich ihm schließlich zu erkennen gab. Wertvoller noch mag uns eine andere Bemerkung erscheinen: die Rabbinen erklären, daß die Spannader, die der Gott Jaákob verletzt habe, mit dem Phallus identisch ist. Im Buche Sohar (Parascha Wajischlach f. 170) ist die gleiche Anschauung bezeugt. Nun aber dürfen wir uns getrauen, darauf hinzuweisen, daß die Psychoanalyse schon diese und ähnliche Verschiebungen in den Mythen erkannt und auch das Symptom des Hinkens als eine

[1] Angeführt bei August Dillmann, Die Genesis, S. 365. Leipzig 1892.

[2] Ephialtes. Abhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Bd. XX.

[3] Stuttgart 1843, unter dem Schlagworte Jacob.

euphemistische Andeutung der Kastration gedeutet hat[1]. Es will uns scheinen, als erstehe die ganze Sage jetzt in einem neuen Lichte: Gott kastriert Jaákob oder versucht es wenigstens. Freilich, die Schwierigkeiten werden durch die Substitution eher gesteigert als verringert: wer ist dieser Gott, warum der ganze Überfall, was soll der Segen bedeuten, wie sind die zahlreichen Widersprüche, auf die wir hingewiesen haben, zu erklären? Wir nehmen noch einmal die ganze Erzählung vor, lassen Anfang und Schluß aus besonderen Gründen weg und versuchen, unsere jetzige Auffassung mit dem Texte zu vereinbaren: da fällt uns in der neuen Beleuchtung auf, daß diese ganze Situation, der Überfall, das Ringen mit einem geheimnisvollen Wesen, der neue Name und endlich die Verstümmlung des Penis, wie wir jetzt sagen dürfen, Ähnlichkeiten mit anscheinend weit abliegenden Vorgängen aufweist: mit den Pubertätsriten primitiver Völker. Dort werden die jungen Leute von einem geheimnisvollen Wesen, das wir als den Ahnengeist erkannt haben, überfallen, gebissen, angeblich getötet — die Tötungsabsicht ist ja bei dem Gotte Jaákobs ersichtlich — und erhalten nach ihrer angeblichen Wiedererweckung einen neuen Namen als Anzeichen ihrer nun veränderten Einstellung[1]. Diese Zeremonien finden im Pubertätsalter der jungen Leute statt. So weit die ähnlichen Züge; doch übersehen wir nicht die einschneidenden Unterschiede, die geeignet erscheinen, unser ganzes Analogiengebäude als ein Kartenhaus zu betrachten. Jaákob ist an unserer Stelle ein reifer Mann, hat sogar zwei Frauen nebst einigen Kebsweibern und sage und schreibe elf Kinder. Wir lassen diesen Punkt vorläufig ungeklärt, annullieren gleichsam für einen Augenblick das ganze Vorleben Jaákobs und nehmen an, er sei zur fraglichen Zeit ein völlig unverheirateter Jüngling gewesen. Wir können dann sagen: Gott überfällt Jaákob, wie das Balumungeheuer die jungen Australneger, er kastriert oder beschneidet ihn und gibt ihm einen neuen Namen. Für Gott aber können wir hier wie dort den Vater einsetzen. Was bedeutet der Segen? Wir erhalten Antwort auf diese Frage, wenn wir uns vergegenwärtigen, was der Inhalt und das Wesentliche aller alttestamentlichen Segen ist, ja wir brauchen nur jenen Segen als Beispiel heranzuziehen, den Jahwe Jaákob im Bethel gegeben hat, der da lautet: »Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Dein Same soll dem Staube der Erde gleich werden; du sollst dich nach Westen, Osten, Norden und Süden ausbreiten; und alle Geschlechter des Erdbodens sollen sich mit dir segnen und deinem Samen.« Sehen wir von den jüngeren Zusätzen und von den mannigfachen Veränderungen ab, welche der Segen erfahren hat, so ist sein wesentlicher Inhalt die Verheißung großer Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes, — was der Inhalt aller Segen der

---

[1] Vgl. »Die Pubertätsriten der Wilden« in meinen »Problemen der Religionspsychologie«. I. Teil. Internationaler psychoanalytischer Verlag. Wien 1919.

Heiligen Schrift ist. Nun kehren wir zu den Initiationsfeierlichkeiten der Wilden zurück. In meiner oben angeführten Arbeit habe ich versucht zu zeigen, daß der latente, ursprüngliche Sinn dieser Riten darin bestand, die auf die Mutter gerichteten inzestuösen Wünsche der jungen Leute zurückzudrängen und ihre sexuelle Potenz zu vernichten (Beschneidung, ursprünglich Kastration). Durch die Vornahme der Inzision und mannigfacher anderer Martern wird nun in den Einweihungsfesten die Erlaubnis erkauft, in legalen Geschlechtsverkehr zu treten. Die Novizen dürfen nun heiraten und Kinder zeugen. Wir haben erkannt, daß in den Pubertätsriten die von der primitiven Gesellschaft verpönten Wünsche zu gleicher Zeit eine partielle Durchsetzung und Verwerfung fanden. Die Vätergeneration, welche ihre Söhne nach den Weihen als gleichberechtigt aufnimmt, sagt nun zu den Wünschen der jungen Männer Ja und Amen. Diese durch die zärtliche Strömung der ambivalenten Einstellung bedingte Zustimmung wird im Laufe der Entwicklung immer mehr in den Vordergrund rücken und den ursprünglichen Sinn des Einweihungsrituals unerkennbar machen. Mit der zunehmenden Verdrängung der Haßregungen wird die Zärtlichkeit und väterliche Sorge für die Jungen sogar zum Mittelpunkt der Weihen: die Inzision, ursprünglich zur Vernichtung der Potenz dienend, wird zu einer Maßregel, die Zeugungsfähigkeit zu erhöhen. Als das Ritual einer solchen vorgeschrittenen Entwicklung erscheint uns nun auch der Segen, den Jahweh Jaákob zuteil werden läßt: es ist der Segen der Fruchtbarkeit (»Dein Same soll dem Staube der Erde gleich werden«). Die Verheißung des Landes aber ersetzt das Versprechen des Besitzes der Frau, ursprünglich der Mutter (»Mutter Erde«). In späteren Verheißungen an die Nachkommen Jaákobs wird die Erfüllung der Versprechung immer wieder an die Bedingung des Gehorsams (= der Verdrängung und des Verzichtes auf die feindlichen Tendenzen gegen den Vater-Gott und die Inzestwünsche der Mutter gegenüber) geknüpft werden.

Übersehen wir die Vorgänge der Jaákobgeschichte, deren Ähnlichkeit mit den Pubertätsriten durch die Aufeinanderfolge des Überfalles eines geheimnisvollen Gottes, einer Verletzung des jungen Mannes, des Namenswechsels und des Segens immer deutlicher wird, so erkennen wir, daß in ihr die Kastration Sühne und Verhinderung der Inzestwünsche Jaákobs, der Segen aber eine Erlaubnis zum Sexualverkehr — freilich anderen Objekten gegenüber — darstellt. Wir würden dann auch verstehen, warum Gott den Jaákob um seinen Namen fragt, nicht weil er ihn nicht kennt, sondern diese Frage ist Bestandteil der alten primitiven Initialzeremonien. In der Erzählung soll sie unsere Aufmerksamkeit auf den Namenstausch und seine Bedeutung hinlenken. Wir wundern uns jetzt auch nicht mehr, wenn von der schmerzhaften Verletzung Jaákobs keine Rede mehr ist: ist doch die Beschneidung ein landesüblicher Brauch, der an allen Jünglingen vollzogen wird.

Wir erkennen in unserer Szene also den stark überarbeiteten Niederschlag alter Erinnerungen des jüdischen Volkes: an die Einführung der Kastration oder Beschneidung, die von bestimmten kultischen Gebräuchen begleitet vorgenommen wurde und die auf dieselben psychischen Motive zurückzuführen ist, wie ich sie bei den Primitiven zu zeigen versucht habe. Tatsächlich hat Stade in einer scharfsinnigen Arbeit, die freilich in keinem Zusammenhang mit der von uns behandelten Sage steht, in einem »Der Hügel der Vorhäute« beschriebenen Artikel[1] gezeigt, daß es zu Gilgal eine den Männerweihen der Austral- und Afrikaneger ähnliche Männerweihefeier gab.

An vielen Zügen erkennen wir, daß die Überarbeitung der alten Sage, wie sie uns hier vorliegt, in eine relativ späte Zeit fällt: schon wird die Operation der Penisverstümmelung, von Gott oder vom Vater vollzogen, als anstößig empfunden, an Stelle des Penis ist der Hüftnerv getreten. Dieses Stück des komplizierten Umarbeitungsprozesses, dem die Sagen aus der Urzeit des Volkes unterliegen, hat natürlich eine Tendenz, die aus dem Zeitpunkt der Bearbeitung erklärlich ist. Das kulturell vorgeschrittene Volk sieht seine primitiven, wenig rühmlichen Anfänge im Lichte der Gegenwart und sucht demütigende Erinnerungen an seine Urzeit umzudeuten; das ganze Verhältnis Israels zu seinem Gotte, der sich ursprünglich wenig von dem der Nachbarvölker unterschied, kann nur durch diesen, auch dem individuellen Seelenleben eigenen Prozeß verstanden werden. Die Verdrängung und tendenziöse Bearbeitung der Anfänge der Stammesgeschichte, welche den frühen Kindheitserinnerungen des Individuums zu vergleichen sind, werden sogar dazu führen, diese Geschichte als den Ausgangspunkt der Auserwählung zu betrachten. Diese Entwicklung ist freilich schon in der Aufnahme der Söhne in den Männerbund bei den Primitiven vorbereitet[2].

Doch jetzt mögen uns Gewissensbisse daran mahnen, wie leichtfertig wir mit dem ehrwürdigen Text der Bibel umgesprungen sind. Wir erinnern uns der Verpflichtung, einen Einwand, der unsere Erklärung über den Haufen zu werfen drohte und dessen Erledigung wir aufgeschoben haben, Gehör zu verschaffen. Wir sagten, daß diese Schichte der Jaákobserzählung uns eine Erinnerung an die ursprüngliche Kastration aufbewahre, wie sie vom Vater an den mannbar gewordenen Sohn vollzogen wurde. Doch Jaákob mußte die Beschneidung längst hinter sich haben, da er verheiratet und bereits elffacher Vater ist. Hier gibt uns die Vorgeschichte der Sage ein Hilfsmittel zur Hand: die Erzähler haben die ganze Sage an den Ort Penuel lokalisiert, und zwar aus verschiedenen (etymologischen etc.) Gründen. Penuel heißt Gottes Angesicht, dort und nur

[1] Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. Bd. VI, S. 132 ff.

[2] Über das Gesetzmäßige solcher Umdeutungen bei Neurotikern vgl. Freud Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 3. Folge. S. 165, Wien 1913.

dort konnte, dachten die alten Sammler, Jaákobs Kampf mit der Gottheit stattgefunden haben. »Ursprünglich«, sagt Gunkel[1], »steht die Sage ganz auf eigenen Füßen und hat mit der Jaákob-Esaugeschichte nichts zu tun; der mutige Gottbezwinger und Jaákob, der vor Esau zittert, sind eigentlich ganz verschiedene Gestalten. Auch in der gegenwärtigen Überlieferung ist die Penuelsage mit dem Vorhergehenden und Folgenden nur sehr lose verbunden; so tritt, daß Jaákob eine schwere Verletzung erlitten hat, im folgenden nicht hervor, ja eigentlich sprengt die Penuelerzählung die beiden Esaugeschichten, zwischen denen sie steht, geradezu auseinander. Die Sage weist 29 bei J (= Jahwist) auf bereits überstandene Kämpfe Jaákobs zurück, bisher hat er nur mit Menschen gekämpft; in diesem seinem letzten und schwersten Kampf hat er auch die Gottheit bezwungen. Wofern die Sage unter den Menschen Esau und Laban versteht, setzt sie also Geschichten von wesentlich anderer Form voraus und jedenfalls kann darauf nicht unmittelbar ein erneutes Zusammentreffen mit Esau stattgefunden haben.«

Fügen wir diesen scharfsinnigen Argumenten ein anderes hinzu: den Widerspruch, den wir am Eingang der ganzen Erzählung konstatiert haben: es heißt, Jaákob habe seine Frauen und Kinder und alle seine Habe über den Fluß geführt und er selbst habe den Jabbok überschritten. Dann konnte der Kampf nicht diesseits stattfinden. Der zweite Redaktor sagt: er aber blieb allein zurück, was entweder dem früher erzählten Übergang widerspricht oder eine neue zwecklose Überschreitung des Flusses voraussetzt. Fassen wir zusammen: die Geschichte hat mit der Esausage nichts zu tun, ihr Charakter widerspricht der übrigen Erzählung, es ergeben sich an dieser Stelle zahlreiche Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten; sie gehört offenbar gar nicht an diese Stelle. Wenn dies aber der Fall ist, d. h. wenn die Erzählung dem chronologischen Verlauf von Jaákobs Leben noch nicht hieher gehört, wohin sie von den Redaktoren gestellt wird, ist es da noch so unwahrscheinlich, daß sie überhaupt von dem eben mannbar gewordenen Jaákob auf Jaákob den Ehemann und Vater verschoben wurde? Es war aus Gründen, die wir noch zu erraten haben werden, ein Stück der Jaákobsgeschichte aus seinen ursprünglichen Zusammenhängen gelöst und in andere eingestellt worden. Wenn aber einmal ein solcher falscher Zusammenhang hergestellt worden war, mußte man, um ihn glaubhaft zu machen, um wenigstens dem Scheine nach eine Brücke zu früher und später zu schlagen, Verbindungen künstlich schaffen. Jaákob erscheint als verheirateter Mann und elffacher Vater — das sind solche künstliche Verbindungsglieder, um zu verwischen, daß das Sagenfragment ursprünglich in einem andern Zusammenhang stand und später einen veränderten Sinn bekam. Sollten aber die Gründe dieser Loslösung und Neueinführung nicht erratbar sein? Wir erinnern

[1] Genesis, S. 365.

uns, Fällen ähnlicher psychischer Leistungen in der Symptomatologie der Neurosen begegnet zu sein, welche den Zweck verfolgten, unbewußt die Unkenntlichmachung eines wahren Zusammenhanges zu bewirken. So gehen etwa Zwangsneurotiker im Aufbau ihrer Symptome vor, um den wirklichen Sinn der Zwangsgedanken zu verschleiern. Es sind vornehmlich moralische Gründe, aus dem Bewußtsein stammend, der Triebgegensatz zur Persönlichkeit, die zu solcher Umarbeitung zwingen. Ähnliches mag in der Geschichte der Tradition der Bibel vorausgegangen sein, wie es uns ja durch die Parallele religiöser Entwicklung und zwangsneurotischer Mechanismen nahegelegt wird. In jedem Falle solcher unbewußten Entstellungs- und Verschiebungsarbeit aber können wir nachweisen, daß in der falschen Verknüpfung trotz aller Bewußtseinsarbeit noch die Wahl des falschen Ortes und der anscheinend willkürlichen Einreihung durch den Zwang unbewußter Faktoren bedingt ist. Wir werden noch auf diesen Grund zurückkommen. Früher aber müssen wir uns noch der Verpflichtung entledigen, den wahren Zusammenhang herzustellen. Wir sagten, in der ursprünglichen Sage müsse Jaákob ein Jüngling in der Zeit der Pubertät gewesen sein, vielleicht unmittelbar vor dem legalen Geschlechtsverkehr oder doch mit dem Entschluß dazu. Es wird wohl auch stimmen, daß der Überfall des Gottes auf einer Reise stattfand. Gibt es nun in der Jaákobserzählung eine Situation, welche diese Bedingungen erfüllt? Gewiß, es gibt eine[1]: nach dem listigen Betrug Esau ist dieser entschlossen, den Bruder zu erschlagen. Rebekka aber rät Jaákob zu entfliehen, bis sich der Zorn des Bruders gelegt hat. Sie hat aber noch ein Motiv, das sie ausspricht: Jaákob soll sich mit einer der Töchter Labans, ihres Bruders verheiraten. Auf dem Wege zu Laban, zu seinem künftigen Schwiegervater, trifft Jaákob eine einsame Stätte, wo er über Nacht bleibt und einen Traum hat. Die Stätte heißt Bethel. An diese Stelle der Erzählung wäre unser Erlebnis zu stellen. Wir haben gesagt, daß in den Pubertätsriten der Primitiven das Motiv von Tod und Wiederauferstehung die Hauptrolle spiele: in allen diesen Riten kehren auch die Züge der Einschließung, der Initiation in die Stammesreligion und der Bund mit der Vätergeneration wieder. Wenn unsere Deutung richtig ist, müssen noch Reste ähnlicher Motive in der Jaákobsgeschichte erkennbar sein: es fehlen uns aber die Absonderungszeit, die geheimnisvolle Einweihung in die Totemreligion und der Bund mit dem Vater. Alle diese Momente können ohne Zwang in der Bethelsage gefunden werden: Jaákob verläßt das Vaterhaus auf längere Zeit und weilt an einsamer Stelle, zum erstenmal erscheint hier Gott dem jungen Hirten und gibt ihm eine Verheißung, und zwar verspricht er ihm Fruchtbarkeit und seine Hilfe. In den Worten aber »ich will mit dir sein,

[1] Obwohl ich die folgende Hypothese für sehr wahrscheinlich halte, will ich doch zugestehen, daß andere Möglichkeiten der Einreihung der Kampfepisode innerhalb der Jaákobsgeschichte bestehen.

denn ich will dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt, was ich dir verheißen habe«, schließt Gott mit Jaákob ein Bündnis. Dieser legt am Morgen Gott ein Gelübde ab, worin das Versprechen Gottes als Bedingung wiederkehrt — wie man sieht, auch seinerseits ein Bund. Nach jenem Traum, den Jaákob hier vor sich sieht, erwacht er und merkwürdigerweise »fürchtete er sich aber und sprach: »wie schaurig ist diese Stätte«, ein Gefühl, das keineswegs zur beglückenden Verheißung im Traume passen würde und das die Kommentatoren recht künstlich mit Jaákobs Bewußtsein der Anwesenheit Gottes in Zusammenhang gebracht haben. Es ist sehr wohl am Platze, wenn sich früher hier der Gotteskampf abgespielt hat. Ohne allzuviel Wert darauf zu legen, dürfen wir auch den Sinn jenes Traumes Jaákobs zu erraten versuchen: »Es träumte ihm, eine Leiter sei auf die Erde gestellt, deren Spitzen an den Himmel rühren und Engel Gottes stiegen auf ihr auf und ab. Und siehe, Jahwe stand vor ihm« und nun folgt die Verheißung. Die Leiter als Traumsymbol ist uns aus vielen Analysen bekannt und wir dürfen, wenn wir Gott als den Vertreter der Vätergeneration betrachten, den Traum zu den homosexuellen Riten der Pubertätsweihen in Parallele setzen. Wir erkennen dann den Ablauf einer zweizeitigen Handlung: zuerst der Überfall Gottes, die Penisverstümmelung, dann der Traum und der Segen, die Verheißung — diese Vorgänge würden der Auslösung feindseliger und zärtlicher Regungen seitens der Väter in der Männerweihe der Primitiven entsprechen.

Wir dürfen hier auf den Einwand rechnen, wir hätten völlig ungerechtfertigterweise den Vater an Stelle Gottes gesetzt. Doch wir sind zu dieser Ersetzung durch die psychoanalytische Forschung über die Entwicklung des Gottesbegriffes berechtigt. Für den speziellen Fall aber erinnern wir daran, daß die Balumfigur der Pubertätsriten durch die eigenartige Gefühlkomplexion der Vergeltungsfurcht die Vertretung des Vaters übernimmt. Doch wir erinnern uns auch, daß die Episode des Gotteskampfes, worauf Gunkel hinwies, einen völlig anderen Charakter als den des Jaákob voraussetzt, wie wir ihn kennen, und daß der Gott davon spricht, daß Jaákob schon andere Kämpfe mit Menschen hinter sich hat. An bedeutungsvoller Stelle der Jaákobssage kommt ein Segen vor und dieser wird nur durch allerlei Umwege erhalten. Jaákob bekommt den ursprünglich Esau zugedachten Segen, indem er den Vater überlistet. Erlauben wir uns die Hypothese, daß diese Form eine gemilderte, durch spätere, der säkularen Verdrängung gemäße Ersetzung unseres ursprünglichen Kampfes zwischen Vater und Sohn darstellt, so würden wir hier eine Motivdoublierung erkennen. Ein einzelner Zug weist noch auf diese zweifache Sagenbearbeitung hin[1]: Jaákob geht zu seinem blinden Vater hinein und sprach: »mein Vater«! er antwortete: »ich höre, wer bist du, mein Sohn?« Jaákob sprach zu seinem Vater: »ich bin

[1] Genesis, 27, 18.

dein Erstgeborener, Esau.« Wir erinnern uns der Frage an den Gott während Jaákobs Kampfe. »Da trat Isro=El zu seinem Vater Isaák und da betastete er ihn.« Vielleicht können wir hier ein Anzeichen des ursprünglichen Kampfmotives erblicken.

Wir haben behauptet, in den Pubertätsriten wie in der Jaákobs=erzählung werde eine ursprüngliche Inzestneigung der jungen Leute gesühnt und durch die äußere Gewalt, die später von den Gewalten des Inneren vertreten werden soll, verdrängt. Wenn wir nicht irren, finden sich noch Spuren solcher Neigung in der Jaákobsgeschichte »Jizchak hatte den Esau lieber, denn Wildbret war nach seinem Geschmack, und Rebekka hatte den Jaákob lieber.« Diese Neigungen dürften wohl gegenseitig sein. Ist es Zufall wenn Rahel, Jaákobs Braut – die übrigens seine Cousine mütterlicherseits ist – in derselben Stellung, unter genau denselben Umständen am Brunnen von Jaákob angetroffen wurde, wie einst seine Mutter von dem Werber seinem Vater? Soll es nichts bedeuten, daß Jaákobs Dienstzeit sieben lange Jahre dauert? Es ist ebenso ein Anzeichen der unbewußten Inzestbedeutung der Ehe Jaákobs, wenn Rahel lange Zeit unfruchtbar bleibt. Sie selbst schreibt ihm die Schuld zu: als sie sieht, daß sie von Jaákob keine Kinder bekam, spricht sie: »Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich.« Jaákob aber ward zornig auf Rahel und sprach: »bin ich an Gottes Statt, der dir doch die Leibesfrucht versagt hat?« Vielleicht dürfen wir noch ergänzend hinzufügen, daß Ruben, Jaákobs Sohn, wie berichtet wird, wie sein Vater Inzest beging, »er lag bei Bilha, seines Vaters Kebsweib«.

Freilich, hören wir nirgends etwas von einem Konflikt zwischen Jaákob und seinem Vater Isak, was in Anbetracht von Jaákobs Hintergehung des Vaters um so verwunderlicher ist. Aber eine Ersatzperson des Vaters, eine Vater=Imago würden wir sagen, nämlich der ältere Bruder Esau zürnt Jaákob und will ihn töten, dann aber versöhnt er sich mit ihm: eine bedeutsame Parallele des Gotteskampfes und =bundes. Die Brüdereifersucht bei beiden hat aber eine lange Geschichte: als Esau zuerst zur Welt kam, erzählt die Bibel, habe ihm Jaákob die Erstgeburt nicht vergönnt und bei der Ferse festgehalten, als er das Licht erblickte. Man nannte ihn deshalb Jaákob ⟨Fersenhalter⟩. Wir sehen, in wie frühe Zeit die Bibel, radikaler noch als die Psychoanalyse, die Brüderfeindschaft zurückführt. Erwähnt sei noch als dritte Motivdoublierung Jaákobs Beziehung zu Laban, der ihm so lange die Tochter vorenthält, der ihn, als er mit ihr flieht, in feindlicher Absicht verfolgt und schließlich mit ihm einen feierlichen Bund schließt — auch das Aufeinander von feindlichen und zärtlichen Zügen. Die Phantasietätigkeit der Sagenbilder versucht hier wie die Neurose die Erledigung desselben Stoffes in verschiedenartigsten, immer entstellteren Formen. Ebenso wie der geheimnisvolle Gott wollen auch Laban und Esau über Jaákob in feindseliger Absicht herfallen: wir erkennen in allen diesen Erzählungen Wiederholungen des großen Urmotives, das bereits in

dem Betrug Isaáks angeschlagen war: des Kampfes zwischen Vater und Sohn. Als der wichtigste Grund dieses Gegensatzes erschien uns die sexuelle Rivalität, die noch in der Unterstützung Jaákobs durch Rebekka, im Vorenthalten Rahels durch Laban und in der Entführung der Töchter Labans angedeutet ist. Nun aber dürfen wir eine Korrektur unserer früheren Auffassung versuchen: die Wiederholungen desselben Vorganges, die nur wenig variiert werden, lassen die Annahme zu, daß auch die Szenen im Bethel und Penuel auf einen ursprünglichen Vorgang zurückzuführen sind. Der unheimliche Gott, der Jaákob überfällt, ist ein erhöhter Vater, ebenso wie Laban und Esau ursprünglich Väterfiguren sind[1]. Dann aber fallen auch die beiden Reisen, die Jaákob unternimmt, zusammen: er flieht vor dem Vater (Isak-Laban), der ihn verfolgt, weil er sich der Mutter bemächtigt hat. Nach dem Kampfe und der Beschneidung durch den Vater darf er frei ziehen: eine Versöhnung, eine Brith zwischen Vater und Sohn kommt zustande, die sich auf die Verpflichtung des Sohnes, auf die Kinderwünsche zu verzichten, und auf das Versprechen der Hilfeleistung des Gott-Vaters stützt. Dieser Bund wird zum Vorbild der zwischen Jisro-El und Jahwe geschlossenen Brith überhaupt: alle Verheißungen Jahwes gelten nur unter der Bedingung, daß sein Volk seine Gebote hält.

Doch noch ein Widerspruch beunruhigt uns und wir werden bald sehen, daß gerade er geeignet ist, uns die letzte Aufklärung zu geben. Die bedeutendsten Bibelforscher sind der Ansicht, daß ursprünglich Jaákob den Gott auf die Hüfte geschlagen hat. Gott bekennt sich ja ausdrücklich als besiegt und bittet um Gnade. Die beiden Versionen würden dann nebeneinander stehen, die eine einen Gegensatz zur anderen bedeutend, ohne andere Beziehung als durch Personalunion miteinander verbunden. Wie ist diese unorganische Verbindung zu erklären? Keinesfalls dann, wenn wir die Erzählungen nebeneinander laufen lassen, sie flächenhaft auffassen. Aber sie liegen auf verschiedenen Ebenen, nur eine historische und genetische Betrachtung kann sie aus ihrem jetzigen Ineinander sondern. Wir dürfen folgende Erzählung als die primitivste, den Sagenkern, betrachten: Jaákob überfiel Gott oder den Vater und überwältigte ihn, spezieller gesagt, kastrierte ihn. Daß in der jetzigen Auffassung eine gerade Umkehrung stattfindet, kann uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, daß besondere Gründe für die Tradition vorhanden waren, sich dieses paranoiden Mechanismus zu bedienen.

---

[1] Ich übergehe hier alle Deutungen, welche den Gott an der Jabbokfurt als Esau oder Laban ansehen wollen, da, was darin Berechtigtes liegt, in der obigen Deutung enthalten ist. Wie in der Exodussage dem jungen Moses, der sein Weib umarmen will, erscheint Jahwe hier Jaákob, der im Begriffe ist, ein Weib zu nehmen, das ein Ersatz der Mutter (Cousine) ist. Hier wie dort ist Jahwe die deifizierte Vatergestalt. Das Ablassen Gottes von Moses nach der Beschneidung entspricht genau der Versöhnung Labans mit Jaákob und dem Segen Jahwes in Bethel.

Unter vielen anderen Dunkelheiten ist es uns aufgefallen, daß im letzten Satz der Erzählung auf ein Verbot Bezug genommen wird, den Hüftnerv von Tieren zu genießen. Es ist uns merkwürdig erschienen, daß das Verbot durch jenen göttlichen Schlag begründet war. Anders freilich stellt sich die Sachlage in unserer jetzigen Beleuchtung: das Genießen des Hüftnervs ist verboten, weil Jaákob den Vater geschlagen hat. Wir dürfen dann dieses Verbot als Bestandteil eines totemistischen Systems erklären und jetzt, gestützt auf Freuds Erforschung der psychischen Wurzeln des Totemismus[1] und den bisher aufgeklärten Zusammenhang der Sage vermuten, daß der ursprüngliche Kern der Sage von Jaákob uns eine Erinnerung daran überliefert, daß ein Sohn seinen Vater überfallen, getötet und verzehrt hat und es seither verboten ist, einen Menschen desselben Clans zu töten und zu verzehren. In jenem Motiv des Verbotes, den Hüftnerv oder Penis zu verzehren, hat sich noch ein Rest der ursprünglichen Verbote erhalten, gleichzeitig aber hat sich in dieser entstellten Form eine Erinnerung an das wirkliche Motiv des alten Vatermordes zu behaupten gewußt: nämlich das des sexuellen Neides und der Eifersucht. Wir werden gewiß die falsche Motivierung des Verbotes der wahnhaften Umdeutung der Neurotiker vergleichen; die Unwahrscheinlichkeit, ja Unsinnigkeit der Motivierung hat uns ja den Weg zum Verständnis der wahren unbewußten Gründe des Verbotes geführt. Aber es ist vielleicht der Treue des Bearbeiters der Tradition und dem eigenartigen Konservativismus dieser Tradition zu verdanken, daß an dieser, so weit mir bekannt, einzigen Stelle der Ursprung totemistischer Gebräuche aus einem Kampfe hergeleitet wird.

Zusammenfassend dürfen wir sagen: im Anfang gab es eine Sage des Inhalts, daß einmal vor Beginn der Tradition ein Mann seinen Vater überwältigte und verzehrte: die Sage war die einzige Erinnerung an den wirklichen Vatermord ferner Urzeit. Eine zweite, spätere Sage hielt die Erinnerung daran fest, daß einmal Väter aus Motiven der Vergeltungsfurcht die Söhne kastrierten oder noch später sie am Penis verstümmelten. Diese Penisverstümmelung bildete die Einleitung zu einer Versöhnung der Väter- und Söhnegeneration. Sie hatte die Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr zur Folge, da der Impuls gegenüber dem ursprünglichen inzestuösen Objekt der Sohnes-Libido gehemmt war.

Wie bei Ausgrabungen einer verschütteten Stadt ist tief unter der obersten, uns durch den Bibeltext gegebenen Schichte eine zweite aufgedeckt worden und, nachdem wir den Schutt dieser Schichte weggeräumt haben, wurde die letzte sichtbar, die uns den Blick in die Urzeiten gestattete. Was birgt alles diese widerspruchsvolle Erzählung in ihren zehn Verszeilen! Erinnerungen an längst vergessene Tatsachen der ungestümen Entwicklungsgeschichte der jungen Menschheit: an den Vatermord der Urzeit, an die ursprüngliche

[1] Freud, Totem und Tabu. Wien und Leipzig 1914.

Bedeutung des Totems, an den Ursprung der Pubertätsweihe und der Beschneidung.

Die Aufeinanderfolge von feindseligen, auf der sexuellen Eifersucht sich aufbauenden Regungen gegen den Vater und von Kastrationsfurcht läßt sich noch an unseren Kindern studieren. Ein Beispiel, das diesen gesetzmäßigen Vorgang illustriert, will ich erwähnen: ein Knabe von zwei Jahren rief spontan beim Anblick des nackten Körpers seines Vaters »A Messer!« und auf die verwunderte Frage, was er damit machen wolle, »Papa Gambi abschneiden«[1]. Derselbe Knabe wollte etwa ein halbes Jahr später gerne erst dann einschlafen, wenn der Vater ihm eine Geschichte erzählt hätte. Der Vater erzählte ihm also eine Geschichte, in der viel von Luftschiffen, Automobilen, Radfahrern und Zuckerbäckern die Rede war. Als Revanche produzierte das Kind spontan folgende Geschichte: »Es war einmal ein Bubi. Hat mit Händen aufgezieht den Gambi, da ist Papa gekommen und hat gesagt: Wirst du noch einmal den Gambi anrühren? Nein, hat Bubi gesagt. Schnell hat Bubi den Gambi angerührt und wieder angerührt. Ist der Papa gekommen, hat gesagt: Jöh![2] Hat Bubi Gambi ausgerißt und in Ofen gesteckt. Schluß — Buss'«[3]. Vielleicht ist dieser Kuß ein Symptom der zärtlichen Regung des Kindes im Gegensatz zu den früher erwähnten feindseligen und eifersüchtigen Impulsen, die bereits verdrängt wurden. Erwähnenswert scheint mir, daß das Kind niemals zu Hause eine Kastrationsdrohung oder Ähnliches gehört hat, also ein Zurückgehen auf die Urphantasie anzunehmen ist.

An diesem Punkte müssen wir uns wohl oder übel fragen, wie die Jaákobsgeschichte zu ihrer jetzigen Gestalt gekommen ist. Die Sagen der Bibel haben, wie wir wissen, einen langen Weg hinter sich. Die Tradition ändert sich, den neuen Anforderungen der Sittlichkeit, der säkularen Verdrängung entsprechend. Sie wird umgearbeitet, das alte Material zu einem neuen Ziel umgeformt, Anstößiges in den Hintergrund gedrängt und eine neue Motivierung muß dazu dienen, die neuen Zusammenhänge zu festigen und wahrscheinlicher zu machen, die ursprüngliche, unbewußt gewordene Motivation zu verdecken. Die so bearbeiteten Sagen wurden nun von J. und E.[4] endlich durch den Priesterkodex, von J. und E. durch lange Zeit getrennt, und endlich von den Endredaktionen zur Zeit Esras auf die jetzige Gestalt gebracht. Schon wurden die ursprünglichen Sagen nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden, alte und neuere Sagenteile wurden miteinander verschmolzen, Figuren verdichtet und Motivverbindungen hergestellt, die notdürftig genug waren. So erklären sich die klaffenden Widersprüche gerade an unserer Stelle: aus dem Nacheinander war ein Nebeneinander geworden.

---

[1] Gambi = Penis.

[2] Wienerisch: Ausruf der Verwunderung oder des Schreckens.

[3] Buss' = Bussi (wienerisch: Kuß).

[4] In der Bibelforschung gebräuchliche Abkürzungen für Jahwisten und Elohisten.

Die Redaktoren von J. und E. versuchten nun jeder auf seine Art einen organischen Zusammenhang herzustellen, doch konnten sie manches nicht so verkitten, daß Spuren urzeitlicher Wirklichkeit und neuzeitlicher Erfindung unauffällig ineinander übergingen So haben wir in der Erzählung von dem Schlage Gottes gegen Jaákob noch Überreste der älteren Version, daß Jaákob Gott geschlagen und überwunden habe, erhalten. Dem Priesterkodex und den Endredaktionen schließlich muß es gelungen sein, im Sinne ihrer religiösen Tendenzen weitere Textänderungen, Milderungen und Zusätze zu bewirken. Beobachten wir, wie sehr die Bearbeitung der Sagengeschichten der seelischen Arbeit der Zwangsneurotiker gleicht, wie sie in einem Symptom Altes, längst Entschwundenes und Neues zusammenschweißt, neue wahrhafte Motivierungen und Rationalisierungen schafft, Auslassungen, Ellipsen und falsche Verbindungsglieder herstellt, um den ursprünglichen unbewußt gewordenen Sinn ihrer Zwangsgedanken zu verwischen. In beiden Fällen gelingt es aber, den anscheinend sinnvollen Zusammenhang als künstlichen zu erkennen, an gewissen Gewaltsamkeiten trotz aller Rationalisierung den Überbau als solchen zu sehen und zu entfernen und zu dem latenten und ursprünglichen Sinn der Sagen und der Symptome vorzudringen.

Wenn wir hier versucht haben, auf analytischem Wege den primären Inhalt der Jaákobsgeschichte, ihre Entwicklung und ihre Umformungen zu studieren, so werden wir deshalb keineswegs verleugnen, daß sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt auch »geistige Wahrheiten«, wie sie schon die Propheten, aber auch Herder und moderne Bibelforscher, wie Dillmann, angenommen haben, umschließe. Nur würden wir die Worte: »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn« als den Ausdruck der ewigen Wahrheit ansehen, daß kein Mann zu ungestörtem Glück im Leben und in der Liebe gelangen könne, der noch mit dem Schatten des Vaters kämpfe. Die partielle Besiegung des Vaters ist ebenso wie die Versöhnung mit ihm und seinem Andenken eine Bedingung des Kulturfortschrittes [1].

Wir sind von der Textkritik unserer Stelle und von dem Moment der Quellenverteilung ausgegangen. Es wäre nun verlockend genug, auf Grund unserer Deutung die Verszeilen den einzelnen Redaktoren zuzuweisen, Einfügungen und Rang der Episode im Rahmen des Ganzen genau festzustellen. Vielleicht ist der vorliegende Versuch eine notwendige Vorarbeit für diese Aufgabe. Sie selbst liegt, wie ich meine, nicht mehr im Rahmen der Psychoanalyse und ist, um mit einer liebenswerten Gestalt Fontanes zu sprechen, »ein weites Feld«.

[1] Das kürzlich erschienene Vorspiel »Jaákobs Traum« von Richard Beer-Hofmann gibt ein schönes Beispiel einer sublimierten Auffassung des Stoffes, indem es das Ringen Jaákobs als ein geistiges, als ein Ringen um Gott deutet. Merkwürdigerweise drängt auch der Dichter die Ereignisse in Bethel und Penuel in eine Nacht zusammen.

II. Die Türhüter.

Bei Jeremias 35, 4 wird ein Mann namens Maaßejas, Sohn Sallums, des Türhüters, erwähnt. Auch sonst werden Türhüter, und zwar drei an der Zahl im Tempeldienste erwähnt. So wird im II. Buche Könige erzählt, daß Priester an der Schwelle des Heiligtums Wache hielten. (XII, 10.) Wir erfahren, daß Türhütersein ein bedeutungsvolles Amt darstellt. Worin aber die Bedeutung dieser Funktionäre begründet ist, erfahren wir nicht; es hilft uns wenig, wenn uns die modernen Kommentatoren versichern, sie hänge mit der Heiligkeit des Tempels zusammen. Das ist zweifellos richtig, aber die besondere rituelle Bedeutung der Türwache erhält auf diesem Wege keine Erklärung. Daß aber eine solche Bedeutung neben und über der Aufgabe, Frevler, Trunkene, Verbrecher etc. vom Heiligtum fernzuhalten, bestand, ist sicher.

Vielleicht erfahren wir etwas Aufklärendes durch eine andere Sitte, die wir in der Heiligen Schrift bezeugt finden. Bei dem Propheten Zephanja lesen wir folgende Stelle: »Und dann, am Tage Jahves, da suche ich heim die Obersten und alle Angehörigen des Königs, die das Haus ihres Herrn mit Frevel und Trug füllen, und ich suche an jenem Tage alle heim, die über die Schwelle hüpfen und die sich in ausländische Gewänder kleiden.« (I. q.) Wir verstehen, daß der Herr die Frevler heimsuchen wird, aber warum auch jene, die über die Schwelle hüpfen? Die Schwierigkeit der Deutung kompliziert sich, wenn die Textübersetzung selbst nicht sichersteht. In dieser redigierten Version steht עַל, das englische Übersetzer wie Driver, aber auch Kautzsch, Nowak und andere deutsche Autoren mit »über« übersetzen, Frazer schlägt dafür, wie ich meine, mit Recht »auf« vor[1]. Schon die ersten Forscher, die sich der Bibelexegese gewidmet haben, haben zur Erklärung der Stelle eine andere im I. Buche Samuels 5 (1—5) herangezogen. Dort wird berichtet, Israel habe eine Niederlage erlitten, die Philister die Bundeslade erbeutet und nach Ashdod gebracht, wo sie sie im Tempel neben dem Götzenbild des Dagon aufstellten. »Als sich aber die Männer am folgenden Tage früh aufmachten, da lag Dagon auf seinem Angesicht zur Erde vor der Lade des Herrn. Sie nahmen den Dagon und stellten ihn an seinen Ort. Als sie sich früh am Morgen des folgenden Tages aufmachten, da lag Dagon wiederum auf seinem Angesichte zur Erde vor der Lade des Herrn und der Kopf Dagons und seine beiden Hände lagen abgetrennt auf der Schwelle, nur der Rumpf war übrig geblieben.« Die Folgen, welche die Priester aus solchem nächtlichen Raufhandel zwischen den beiden

[1] Es wäre nicht abzuweisen, daß beide Parteien ein Stück weit im Rechte wären. Vielleicht war im ursprünglichen Text wirklich der Zorn des Herrn denjenigen gewidmet, die auf die Schwelle traten. Die späteren Redaktoren aber, die den Gebrauch des Schwellenüberhüpfens als heidnisch ansahen, ersetzten das »Auf« durch »Über«.

Rivalen zogen, waren gewiß nicht alltäglich, denn es heißt nun: »Darum treten noch jetzt die Priester des Dagon und alle, die in das Haus des Dagon gehen, nicht auf die Schwelle des Dagon in Ashdod.«

Wir haben erfahren, daß im Tempel zu Jerusalem drei Türhüter waren, die bedeutsame, aber uns nicht bekannte Funktionen hatten. Ferner wird uns erzählt, daß das Betreten der Schwelle als Sünde betrachtet wird. Wir wissen nicht, was das bedeutet und hören gerne zu, wenn Frazer in einem ausführlichen »The kippers of the threshold« überschriebenen Artikel uns Aufklärung zu geben verspricht[1]. Kapitän Conder erzählt uns aus Syrien, daß dort der Glaube herrsche, eine Schwelle betreten bringe Unglück. In allen Moscheen befindet sich an der Tür ein Holzbalken und die Eintretenden werden veranlaßt, die Schwelle nicht zu berühren. Derselbe Schriftsteller hat ganz ähnliche Gebräuche bei den Heiligtümern auf dem Lande und bei den Gräbern der Heiligen beobachtet. Ähnlich ist in Fiji das Betreten der Schwelle allen außer den Häuptlingen des höchsten Ranges verboten; alle anderen nehmen sich davor in acht; der Platz ist ein geheiligter, er ist tabu. Personen von Rang treten darüber, alle anderen passieren die Stelle auf Händen und Füßen. Ähnliches wird bei der Passage der Schwelle, welche ins Haus eines Häuptlings führt, beobachtet. Dieser betrachtet sich als Gott, das Volk spricht von ihm manchmal als solchem und er beansprucht für sich selbst das Recht der Götter. Als Marco Polo zur Zeit des berühmten Kublai Khan den Palast von Peking besuchte, fand er, daß an der Tür der Hall — wie wir uns modern ausdrücken würden — ein Paar großer Männer, gleich Riesen anzusehen, stand, an jeder Seite einer, mit Stäben bewaffnet. Ihr Amt bestand darin, darauf zu achten, daß niemand auf die Schwelle trete. Wenn sich dies aber zufällig doch ereignen sollte, nehmen sie dem Unglücklichen die Kleider ab und er muß ein Reuegeld zahlen, um sie wiederzubekommen, oder aber, statt ihm die Kleider abzunehmen, geben sie ihm mit ihren Stöcken eine bestimmte Anzahl von Hieben. Wenn Fremde kommen, die nicht wissen, was des Landes der Brauch ist, stehen ihnen Barone, welche etwa die Funktion unserer Hofzeremonienmeister bekleiden, zur Verfügung, um sie zu unterrichten und sie vor jedem faux pas — diesesmal in wörtlicher Bedeutung — zu bewahren. Es wird allgemein behauptet, daß das Berühren der Schwelle Unglück bringe. Nach dem Bericht Friar Odorics, der im Anfang des 13. Jahrhunderts im Osten reiste, scheint es, als hätten die Türhüter zu Peking den Übeltätern überhaupt keine Wahl gelassen, sondern jeden mit ihren Stöcken geschlagen, der das Unglück hatte, die Schwelle zu betreten. Als der Mönch Rubriquis als Botschafter Ludwigs IX. am Hofe des Mangu Khan weilte, stolperte einer seiner Gefährten zufällig über die Schwelle. Die Tür-

[1] In den erwähnten »Anthropological essays« S. 167 ff. Daraus auch die folgende Beispielen.

hüter ergriffen den Verbrecher plötzlich und brachten ihn zum Bulgai, welcher der Kanzler oder Sekretär des Hofes ist und der über Tod und Leben zu richten Befugnis hat. Dieser wurde mit Mühe davon überzeugt, daß das Verbrechen aus Unkenntnis geschehen war, verzieh zwar dem Schuldigen, doch wollte er es ihm niemals gestatten, das Haus des Mangu Khan wieder zu betreten. Plano Carpini, welcher in der Mitte des 13. Jahrhunderts einige Jahre vor Rubriquis durch das Land der Tataren reiste, erzählt, daß jeder, der die Schwelle einer Hütte oder Zeltes des Tatarenprinzen berührte, gewöhnlich durch ein Loch geschleift, das zu diesem Zweck unter der Hütte angebracht war, und erbarmungslos getötet wurde. Als Pietro della Valle, ein italienischer Reisender, den Palast des Perserkönigs besuchte, bemerkte er, daß dessen Eingangstor zu Ispahan die größte Ehrfurcht gezollt wurde, und zwar in solchem Maße, daß es verboten war, auf eine bestimmte Holzstufe, die daran in erhöhter Lage angebracht war, zu treten. Das Volk küßte sie vielmehr angelegentlich als ein heiliges und kostbares Ding. Jeder darf den Palast betreten; er nimmt, indem er die Schwelle küßt, Schutz für sich in Anspruch. Die Schwelle ist in solchem Ansehen, daß ihr Name Astane zur Bezeichnung für den Hof und den königlichen Palast wird. Wir erinnern uns, daß der Name Hohe Pforte in ähnlichem Sinn bei uns gebraucht wird. Der Kalif von Bagdad verpflichtet alle, die seinen Palast betreten, sich auf der Türschwelle niederzuwerfen; dort ist ein Stück aus dem schwarzen Steine des Tempels zu Mekka eingelegt, um die Stelle verehrungswürdiger zu machen. Das Volk muß die Stirne darauf pressen und es wäre ein Verbrechen, den Fuß darauf zu setzen. Zusammenfassend dürfen wir sagen: bei vielen Völkern besteht ein Verbot, die Türschwelle zu betreten; dort, wo dies erlaubt ist, zeigt sich noch in dem Ritual, das den Schwellenübergang begleitet, das Anzeichen eines alten Verbotes, das nur teilweise, unter bestimmten Bedingungen aufgehoben wurde.

Immerhin erkennen wir jetzt, daß das Mißfallen Jahwes an dem Volke, das auf die Schwelle trat, keine speziell jüdische Überspanntheit ist: es wird geteilt von Häuptlingen in Fiji, von chinesischen Kaisern, vom Schah von Persien und vom Kalifen von Bagdad — wie man sieht, lauter großen Herren. Frazer führt noch eine Reihe von weiteren Zeugnissen für die Heiligkeit der Schwelle an. Auch die Korwa in Nordwestindien wollen die Schwelle nicht berühren. Ein mongolisches Sprichwort lautet: »Tritt nicht auf die Schwelle, es ist Sünde.« Im alten Indien war es Sitte, daß die Braut die Schwelle ihres Mannes mit dem rechten Fuße zuerst überschritt, sie durfte aber nicht stehen bleiben. In der Altmarkt herrscht ein alter Brauch, demzufolge der Bräutigam die Braut vom Wagen bis zum häuslichen Herd trug: es war ihr verboten, die Erde zu berühren. Die altrömische Sitte, die Braut über die Schwelle des Hauses zu tragen, hat wohl denselben Ursprung. Sie hatte nichts

mit der Raubehe zu tun, als deren Symbol sie Plutarch deutet. Ja bei den Römern gab es sogar einen Spezialschwellengott, den Limentimes, der nachher von den christlichen Patres recht unglimpflich behandelt wurde. Von den zahlreichen Beispielen, die Frazer noch heranzieht, sei nur noch eines aus besonderen Gründen erwähnt. Ein Kafir in Hindu Kusch scheint unfähig, die etwas erhöhte Schwelle einer Tür ruhig, wie es andere Sterbliche zu tun gewöhnt sind, zu betreten. Er muß darauf springen, ohne Rücksicht darauf, wie hoch der Türweg ist und wie sehr er den Kopf biegen muß. Er nimmt also eine Art von Anlauf »in a sort of minitiure whirlwind«, sagt Frazer, springt und seine losen Kleider flattern hinter ihm her. Wenn wir hier gerade das verbotene Tun oder Schwellenbetretung finden, so geschieht es doch unter so eigentümlichen Umständen, daß der Glaube an eine besondere Bedeutung der Schwelle im Volke gerade dadurch hervortritt.

Frazer vermutet nun und, wie aus der Stelle bei Zephanja hervorgeht, anscheinend mit Recht, daß die Türhüter im Tempel zu Jerusalem das wichtige Amt hatten, darüber zu wachen, daß kein Eintretender den Fuß auf die Schwelle setze. Deshalb haben diese Türhüter vermutlich auch Stöcke gehabt, um die Übeltäter der rätselhaften Vorschrift zu züchtigen. Was nun den Grund eines solchen Aberglaubens betrifft, meint Frazer, werde es kaum eine einheitliche Erklärung geben; für verschiedene Plätze werden wohl verschiedene Gründe vorhanden sein; am ehesten wäre noch anzunehmen, daß die Schwelle Wohnsitz der Geister sei. Gewisse Begräbnisriten bei den Primitiven, über die Frazer hier und in seinem neuen Buche »The belief in immortality« berichtet, legen die Hypothese nahe, daß das Tabu der Schwelle mit dem Glauben an die Wiedergeburt der Toten zusammenhänge. Deshalb meint Frazer, haben die Geister ihren Sitz an der Schwelle. Wenn die Geister dort hausen, werden sie zugleich zu Wächtern des Hauses. Ihnen, welche eigentlich die Ahnen der Hausbewohner sind, muß also Respekt erwiesen werden, indem man vermeidet, die Schwelle zu betreten. Es ist sicher, daß diese Anschauung, welche die Folgerung der Frazerschen Hypothese darstellt, eine der Wurzeln des Schwellentabu darstellt. Allein die Psychoanalyse hat uns daran gewöhnt, zu glauben, daß alle seelischen Erscheinungen überdeterminiert sind. Frazer selbst setzt seinem Erklärungsversuch mit der ihm eigenen Bescheidenheit hinzu: »Aber es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß andere, bisher unbekannte Ursachen es bewirkt haben, daß ein Mysterienschein auf diesem Teil des Hauses ruhe.«

Es steht uns ein anderer Weg offen, einen der bedeutsamsten Gründe für das merkwürdige Verhalten gegenüber der Schwelle bloßzulegen. Erinnern wir uns, daß die Türe oder die Schwelle auch im Leben von uns Normalen eine besondere Bedeutung hat. Oder wem ist es noch nicht vorgekommen, daß er bei einem für ihn bedeutungsvollen Besuch an der Tür des zu Besuchenden zögernd

stehen geblieben ist, beim Betreten der Schwelle gestolpert und überhaupt beim Eintritt in die Wohnung mancherlei Ungeschicklichkeiten begangen hat? Freud hat an einer Stelle[1] seiner Vorlesungen unsere Aufmerksamkeit auf eine eigenartige Symptomhandlung seiner neurotischen Patienten hingewiesen: es ist das Offenlassen der Türen und erklärt, diese Versäumnis beleuchte das Verhältnis des Eintretenden zum Arzte. Ein Mangel an Respekt, eine unbewußte Regung der Verächtlichkeit werde in diesem Symptom zum Ausdruck gebracht. Wir dürfen aber annehmen, daß das Benehmen des Eintretenden überhaupt dem Menschenkenner Einblicke in die Gefühle zu geben imstande sein wird, die er dem Besuchten gegenüber hegt, namentlich aber in solche Gefühle, die dem Eintretenden selbst unbewußt sind.

Auffälliger noch als in dergleichen Symptomhandlungen wird das Verhalten der Neurotiker in gewissen Symptomen, die uns eine bestimmte Bedeutung der Türe ahnen lassen: erinnern wir uns etwa der Furcht vieler neurotischer Patienten, Türklingen zu berühren. Ich kenne eine junge Dame, die ein dem Tabu der Schwellenlinie ähnliches Symptom produziert, das vielleicht allgemeiner ist; sie empfindet es lästig, daß sie beim Gehen in den Straßen zwanghaft in die Mitte der Pflastersteine treten muß. Sie verbietet es sich selbst, die Ränder oder Fugen der Quadrate zu berühren, ohne daß sie den Grund dieser Absonderlichkeit anzugeben wüßte. Ein, wie man zugeben muß, höchst beschwerliches Symptom, das aber öfter als man glaubt, vorkommt. Wir würden, wenn wir die bestimmte Art, welche die Primitiven beim Schwellenübergang beobachten, bei einem Neurotiker finden, sie vielleicht als Schwellenzeremoniell bezeichnen. Wir wissen, daß in den anscheinend läppischen und höchst umständlichen Zeremoniell der Neurotiker, das sich durch Verschiebung, Entstellung, Auslassungen etc. sehr weit von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt entfernt, dunkle Absichten und ihre Hemmung zugleich oder in »zweizeitiger« Ausprägung sich bergen. Welche Absichten in unserem Falle vorliegen, ist unschwer zu erraten. Wir wollen nur darauf verweisen, daß das Übertreten des geheimnisvollen Verbotes Schläge, ja sogar den Tod für die Übeltäter zur Folge hat und diese Strafe gerade von dem Besuchten oder vielmehr von dessen Organen ausgeführt wird. Wir werden auf Grund der Neurosenpsychologie zu der Annahme gedrängt, daß das Betreten der Schwelle eine Beleidigung des Besuchten darstellt, als wäre dieser Schritt etwas zu energievoll, als drücke sich in ihm ähnlich wie in jenem von Freud zitierten Beispiel ein Mangel an Respekt und ein gewisses Maß von Geringschätzung aus. Wenn wir aber die Strenge des Verbotes, das Ausmaß der Strafe für seine Übertretung bedenken, müssen wir auf weit intensivere Gefühle, die unbewußt in den Besuchern der Tempel und Paläste leben,

[1] Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Wien. Hugo Heller, 1917, S. 275.

schließen: auf starke Züge völliger Respektlosigkeit, auf Impulse zur Rebellion und zur Zerstörung. Nur ihrer Umsetzung in motorische Aktion wird durch das Verbot ein Riegel vorgeschoben. Daß es aber gerade die Schwelle ist, die tabuiert wird, wird uns begreiflich, wenn wir daran denken, daß der Eintritt das entscheidende Moment bei derartigen Besuchen zu sein pflegt[1].

Der Vorgang selbst würde etwa der Verschiebung auf ein Kleinstes entsprechen, ein Mechanismus, den wir aus der Neurosenpsychologie genau kennen. Nun dürfen wir daran erinnern, daß wohl auch wir von jemandem, dem wir zürnen, zu sagen pflegen: Der kommt mir nicht mehr über die Schwelle.

Kehren wir zu unserem Beispiele zurück: wir verstehen nun, daß das Schwellenzeremoniell besonders auffällig bei Tempeln, Palästen von Königen und Häuptlingshäusern hervortritt. Es ist eine Maßregel, die ergänzend zu dem Tabu der Könige hinzutritt[2] und wie dieses die Durchsetzung der unbewußten aggressiven und feindseligen Tendenzen verhindern soll. Auch Details, wie z. B. daß es in Fiji nur den Häuptlingen des höchsten Ranges erlaubt ist, die Schwelle des Tempels zu betreten, werden so erklärlich. Sie haben weniger starke Motive, Gott zu beneiden und böse Impulse gegen ihn zu hegen. In der abweichenden Art der Kafirs, auf die Schwelle zu springen, wird zwar die ursprünglich verbotene Handlung ausgeführt, aber vor ihr ein anderes Zeremoniell, durch unbewußte Verschiebung das ursprüngliche vertretend, ausgeführt, das Zurückziehen vor dem Sprung deutet die Hemmung an. Gleichzeitig erkennen wir in dieser Ausprägung eine Kompromißleistung, die wie zwangsneurotische Symptome dem verdrängten Triebe ebenso wie den ihn verdrängenden Instanzen dienen.

Wir dürfen uns jetzt getrauen, anderen Einfällen Raum zu geben, die auf dieselben psychischen Motive und eine besondere Behandlung des Einganges hinweisen. Eine Schwellenzeremonie enthält Goethes »Faust«: Mephisto macht das Paradigma Pein, »Herein!« muß

---

[1] Dr. Hans Sachs wies in der Diskussion über diesen Vortrag sehr richtig darauf hin, daß für das Unbewußte die Schwelle die Vagina — ebenso wie das Haus den weiblichen Körper — bedeutet. Der Zusammenhang dieser Deutung mit der unbewußten Beleidigung oder Beeinträchtigung des Besitzers des Gebäudes ergibt sich von selbst. Die sexuelle Bedeutung ähnlicher Gebräuche hat Dr. Ludwig Levy in einem soeben erschienenen, wertvollen Artikel: »Die Schuhsymbolik im jüdischen Ritus« (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 62. Jahrgang. Heft 7—12) nachgewiesen.

Wenn das Schwellenzeremoniell eine seiner Wurzel in dem Tabu der Götter und Herrscher hat — dadurch hervorgerufen, daß die Ichgrenze für die Tabuierung wegen des unbewußten Andrängens aggressiver Triebe immer mehr erweitert wurde — ergibt sich die Ableitung: die Schwelle ist tabu, weil der Inhaber des Hauses es ist. Zur Tabuverschiebung vergleiche man etwa das talmudische »Zäune um das Gesetz ziehen«. Diese Verschiebung und Verallgemeinerung findet ihre Analogien in der Symptomatologie der Neurosen. Auch die Theorie des Schutzgeistes des Hauses kann mühelos in diesen Zusammenhang eingereiht werden.

[2] Vgl. Freud, Totem und Tabu. Wien. Hugo Heller, 1914.

Faust dreimal sagen. Auf vielen Häusern lesen wir einladende Inschriften wie etwa »Mit Gott tritt ein, bring Glück herein!« — es ist so, als würde die Furcht unterdrückt werden müssen, der Besucher könnte eher Entgegengesetztes mitbringen. Noch das Weihwasser bei den Katholiken und die heilige Mesuse bei den Juden kann als Rest alten Schwellenzeremoniells gedeutet werden. Wenn wir an den Palais unserer Hauptstraßen vorübergehen, sehen wir wohl große Männer im Phantasiekostüm mit einem goldverzierten Stabe stehen, deren würdige Pose uns ein Lächeln abnötigt: erinnern wir uns daran, daß ihr antiker Vorgänger weit bedeutsamere Funktionen zu versehen hatte und der Stab ursprünglich nicht nur dekorativen Zwecken diente. Wesentlicher scheint uns allerdings, daß wir jetzt die Worte Zephanjas, welche eine crux interpretum bildeten, verstehen und über die bisher unbekannten Funktionen der Türhüter im Tempel zu Jerusalem Auskunft geben können. Wenn aber der Herr aus dem Munde seiner Propheten seine Verurteilung aller jener, welche die Schwelle betreten, ausspricht, nehmen wir mit Befriedigung zur Kenntnis, daß schon einige Jahrhunderte vor Christi Geburt Symptomhandlungen in ihrer unbewußten Motivierung erkannt wurden.

III. Die Sünde der Volkszählung.

Wir lesen im I. Buche der Chronik, der Widersacher habe sich gegen Isroel erhoben und den David verleitet, Israel zu zählen. »David sprach zu Joab und den Obern des Volkes: Gehet, zählet Israel von Beer-Seba bis Dan und berichtet mir, daß ich ihre Zahl wisse.« Joab erwiderte: »Möge der Herr seinem Volke hinzutun, so viele ihrer sind, das Hundertfache. Sind doch, mein Herr und König, alle meines Herrn Knechte. Warum verlangt dies mein Herr? Warum soll es eine Schuld werden für Isroel?« David aber bleibt bei seinem Entschluß. Joab gehorcht und gibt dem König die Zahl derer an, die das Schwert ziehen können. Gott mißfiel diese Zählung aus dunklen Gründen und er schickte über Israel eine Pest; ihr fielen siebzigtausend Mann zum Opfer. David aber muß das Sündhafte seines Vorgehens schon früher eingesehen haben, denn es wird erzählt, er habe zu Gott gesprochen: »Ich habe sehr gefehlt, daß ich diese Sache getan, vergib die Schuld deines Knechtes, denn ich war sehr betört.« Gottes Strafe wird durch einen Engel vollzogen, den der Herr gegen Jerusalem gesandt hat. Als dieser aber würgte, hatte der Herr ein Einsehen und bedachte sich wegen des Unheils. »Er sprach zu dem Engel, der würgte: ‚Genug, jetzt laß deine Hand sinken‘.« Es gibt eine Variation dieser Erzählung im II. Buche Samuelis 24; darin erscheint bemerkenswert, daß hier der Herr selbst gegen Isroel erzürnt war und deshalb den David verleitete, die Volkszählung vorzunehmen. Die Versionen gehen auf zwei Redak-

toren zurück, deren Meinung über die Quelle der Inspiration Davids eine verschiedene war.

Wer auch immer den König zu diesem Schritt verleitet haben mag, das Resultat der Zählung war ein verderbliches. Was wir hier nicht verstehen, ist die eigenartige Antipathie des Herrn gegen eine Volkszählung und die harte Strafe, die David und sein Volk erleidet. Frazer versucht[1], in der oberwähnten Artikelserie »Folklore in the old Testament« der Schwierigkeit dadurch Herr zu werden, daß er auf die Volksmeinung, welche dem David die Schuld am Hereinbrechen der Pest gibt, und auf analoge Erscheinungen bei anderen Völkern hinweist. Die Gallas von Westafrika z. B. halten das Zählen der Herde für ein böses Omen, das eine Zunahme der Herden verhindern würde. Die Lappländer aber waren unwillig und sind es wahrscheinlich noch, wenn man sie zählt und ihre Zahl angibt, weil sie fürchten, daß eine solche Untersuchung eine große Sterblichkeit im Volke verursachen könnte. Frazer vermutet, daß ein ähnlicher Glaube bei den Juden zur Zeit Davids geherrscht haben möge und ihnen die Pest, welche der Zählung unmittelbar folgte, als eine genügend starke Prüfung galt, welche die Zweifel einer verblendeten und verstockten Skepsis zerstören sollte (»as a proof sufficient to confute the doubts of the blindest and most obstinate sceptic«). Frazer deutet mit diesem Schlußsatze an, daß die Pest ihm als eine Strafe für die Zweifel gilt, die David an die uralte Verheißung knüpft, die Zahl der Juden dem Sand am Meere gleich zu machen. Einen anderen Weg zur Erklärung schlagen die Bibelkommentatoren ein: so glaubt Wilhelm Nowak in seinem Handkommentar zu den Büchern Samuelis[2], daß die Volkszählung wohl mit Fragen der Steuerpolitik und der festeren militärischen Organisation im Zusammenhang gestanden habe: »Aus mannigfachen Anzeichen wissen wir, wie schwer es der königlichen Macht gelungen ist, festen Fuß zu fassen den eifersüchtig auf ihre Rechte sich steifenden Stämmen und Stammesbrüdern gegenüber«. An einer anderen Stelle[3] wird in bezug auf jene Zählung bemerkt, es sei anzunehmen, daß sie höchst unpopulär gewesen sein mag, denn man sah gewiß in ihr einen weiteren Schritt zur Befestigung der königlichen Macht, anderseits zur Schwächung der Stammesobrigkeit und Stammesselbständigkeit. Wir werden nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir trotz allem Respekt vor dem Scharfsinn und den Kenntnissen der Bibelforscher diese und ähnliche Erklärungen als allzu rationalistisch abweisen. Das Widerstreben aus Gründen der Stammesrechte vermag nicht zu erklären, warum Joab seinen Herrn in banger Ahnung fragt: »Warum soll es eine Schuld werden für Isroel?« es vermag nicht zu erklären, warum David nachher die Zählung als seine eigene Sünde und nicht als politischen Fehler betrachtet; es kann uns keine Aufklärung

[1] The sin of a Census. Anthropological Esays etc.
[2] Göttingen 1902, S. 257.
[3] S. 262.

über den Zorn Jahwes und die harte Strafe, die der Herr verhängt, liefern. Wäre Davids Vorgehen nur ein politischer Fehler, so hätte der König nicht reuig ausgerufen: »Ich habe ja den Gedanken gehabt, das Volk zu zählen und ich bin es, der gesündigt und Unrecht begangen habe.« Er hätte eher sagen müssen: »Es war mehr als ein Verbrechen, es war eine Dummheit.« Allein ein solcher Talleyrandscher Zynismus lag nicht im Gefühls- und Gedankenkreis der Könige Isroels, deren Welt doch immer theokratisch blieb.

Wir glauben vielmehr, daß Frazer auf der richtigen Spur war, wenn er auch bei anderen Völkern auf ähnliche Symptome einer Scheu vor der Zählung verweist und einen alten Aberglauben voraussetzt[1]. Freilich brauchte er dazu nicht nach Westafrika und Lappland zu wandern. Wenn man einen Juden etwa in einem Ghetto Galiziens oder Russisch-Polens nach seinem Alter fragt, wird er bei der Angabe seiner Jahre nicht verfehlen, die Worte »bis hundert Jahr« hinzuzusetzen, und eine Mutter, nach der Zahl ihrer Kinder befragt, wird ihrer Auskunft unvermeidlich ein »Unberufen« voransetzen. Es ist anzunehmen, daß auch bei diesen Nachkommen der antiken Juden ein Aberglaube in bezug auf das Aussprechen solcher Zahlen lebt — ohne daß in diesem Falle die Notwendigkeit vorläge, an erbliche Belastung zu denken. Auf welche seelische Faktoren mag solcher Aberglaube sich stützen? Die den Zahlen beigefügten Worte haben offenbar apotropäische Bedeutung: sie sollen die Dämonen verscheuchen, welche an die Angabe des Alters oder der Kinderzahl eine unheilvolle Wirkung zu knüpfen drohen: nämlich den Tod über das Objekt der Zählung zu verhängen. Wir haben durch Freud die Psychogenese solchen Dämonenglaubens kennen gelernt[2]: Dämonen sind die in die Außenwelt projizierten Gestaltungen eigener böser und feindseliger Regungen. Wir müßten also folgerichtig annehmen, daß der Mann, der das Alter angibt, und sich jener apotropäischen Wendung bedient, sich davor fürchtet, daß eine Stimme in ihm ihm selbst den Tod wünsche. Diese Annahme aber läßt sich durch das Vorhandensein unbewußter Selbstbestrafungstendenzen und unbewußten Schuldbewußtseins rechtfertigen. In jener abergläubischen Mutter lebt, in dem Bewußtsein verschlossenen Tiefen neben aller bewußtseinsfähigen Liebe, Zärtlichkeit und Aufopferungs-

---

[1] Unbeschadet des folgenden Erklärungsversuches muß festgehalten werden, daß eine Wurzel dieser Scheu in der Natur der Zahl selbst liegt. Wie noch aus der Zahlenmystik hervorgeht, gibt es eine Heiligkeit und einen Zauber der Zahl analog dem der Namen bei den Primitiven und in der Antike. Diese Eigenschaften knüpfen wahrscheinlich an eine Zeit der Überwindung primitiver Unsicherheit durch die Erfindung der Zahl an. Die Festsetzung der Zahl galt vermutlich einmal als Verzauberung; daher die primitive Scheu der Primitiven vor der Zählung. Die Zählung erschien den Wilden einmal als eine magische Maßregel, die Gewalt über das Gezählte verlieh; ähnliche Bedeutung haben die Zahlen für unsere Kinder. Über den Ursprung der Heiligkeit der Zahl vgl. Wundt, Völkerpsychologie. VI. Bd., 2. Aufl. 1915, S. 357 ff.

[2] Vgl. Freud, Totem und Tabu.

fähigkeit eine Regung, die ihren Kindern den Tod wünscht. Die Erfahrung der Ambivalenz der Gefühlsregungen gibt hier die Erklärung.

Kehren wir zum Fall Davids zurück und erinnern wir uns einiger hervorstechender Züge: der Einwürfe des getreuen Joab, des Schuldbewußtseins Davids und des Einbruches der Pest nach der Zählung, fügen wir noch hinzu, daß David zur Sühnung seiner Schuld später einen Altar baute, so müssen wir uns sagen, daß seine Selbstvorwürfe berechtigt, daß er wirklich durch jene Zählung eine Schuld auf sich geladen hat. Wir sind aber in der Psychoanalyse gewohnt, Symptome von Neurotikern zu beobachten, die zeigen, daß das als peinlich und unmoralisch empfundene Gefühl, das durch das Symptom seine Erledigung und Bewältigung erfahren soll, gerade in ihm die ursprünglich beabsichtigte und von der Bewußtseinsinstanz abgelehnte Wirkung durchsetzt: im Effekt tritt der Erfolg der verdrängten Gefühlszüge zutage. Die Pest, die der Zählung folgte, müßte nach dieser Analogie ein Erfolg jener Gefühle sein, welche den wirksamsten unbewußten Anstoß zur Volkszählung bildete. In welcher Absicht hat nun David die Zählung unternommen? Er wollte die Zahl der Wehrfähigen seines Volkes wissen. Gewiß hat er sich über die große Zahl gefreut, aber ebenso gewiß ist eine unbewußte Regung in ihm, welche diese Zahl zu vermindern wünscht, also Tendenzen der Feindseligkeit und des Hasses gegen sein geliebtes Volk[1]. Dieses Volk und das eigene Schuldbewußtsein des Königs haben recht, wenn es die Zählung oder vielmehr ihre dunklen Motive als Sünde verurteilt. Wir erkennen hier wieder einmal, daß der Text trotz aller späteren Umarbeitungen in seinem durch unbewußte Motive bedingten Gefüge die rationalisierenden und nur von sogenannten vernünftigen Erwägungen geleiteten Exegeten beschämt.

Wir wissen, daß an der erwähnten Stelle der Chronik Satan den David verleitet, die Zählung vorzunehmen. Die Kommentatoren klären uns darüber auf, daß die Redaktion der Chronik in eine spätere Zeit fällt als die der Bücher Samuelis, in welchen die Geschichte dieser Volkszählung ebenfalls berichtet wird. Der bedeutsame Unterschied besteht darin, daß in der früheren Version Gott selbst den David zur Zählung verleitet, welcher Zug später als anstößig empfunden und auf Satan übertragen wurde. Bedenken wir, daß Gottes Engel, also sein Stellvertreter auf Erden es ist, der würgend über den Platz zu Jerusalem zieht, und benützen wir die Resultate unserer psychoanalytischen Deutung, so werden wir zu der Annahme gezwungen, daß auch Jahwe gegenüber seinem Volke nicht nur Gefühle der Liebe und der Anhänglichkeit, sondern

[1] Es sei daran erinnert, daß David auch reale Gründe zu diesen Impulsen hatte: dieses Volk, das er vor den Philistern gerettet hatte, hat ihm auf seiner Flucht mancherlei Übles getan.

auch solche des Hasses und des Willens zur Vernichtung hegt[1] — eine Gefühlseinstellung, deren Wirkung sich in den Schicksalen dieses Volkes deutlich genug zeigt.

Doch bleiben wir bei David: wir ahnen dann, daß es neben dem Tabu der Könige auch ein Tabu des Volkes gibt, das nicht ungestraft verletzt werden darf: eine Mahnung gegenüber den Regierenden, die, wie ich meine, auch in dieser Zeit des Massenmordes wahrhaft aktuell ist[2].

IV. Die Bedeutung des Schweigens.

Bei Habakuk ⟨2, 20⟩ ertönt die Mahnung: »Jahwe ist in seinem heiligen Palaste, stille vor ihm, alle Welt!« Zekarja, der Sohn des Berekja, schildert in seinem dritten Gesicht, wie nach allen Bedrängungen Jahwe seine Bekenner aus den vier Winden sammelt und Jerusalem neu erbauen wird. Früher aber werde er ein Strafgericht halten über die Heiden und wieder hören wir das feierliche Wort[3]: »Stille alles Fleisch vor Jahwe, denn er regt sich von seiner heiligen Stätte«. In einer grandiosen Vision[4] sieht Zephanja den Tag des großen Gerichtes, den Tag des göttlichen Zornes: die Feinde, in deren Hand der Herr sein Volk gegeben hat, sind seine Vollstrecker. »Stille vor dem Herrn Jahwe, denn nahe ist der Tag Jahwes; denn hergerichtet hat Jahwe das Opfer, hat die von ihm Geladenen geweiht.«

Es fallen uns hier zwei Züge auf: der Ruf »Stille vor dem Herrn!« und die Metapher, das Strafgericht sei ein Opfer. Wenden wir uns dem zweiten Zug zu, so wird unser Erstaunen noch dadurch erhöht, daß wir den Gerichtstag im Bilde eines Opfers, das Jahwe bringt, auch bei Jesaias[5] und Jeremias[6] finden. Jesaias prophezeit Edoms Fall, jenes Volkes, »das ich geweiht zum Verderben, zum Gericht. Das Schwert des Herrn ist voll Blut, gemästet mit Fett, vom Blute der Mastlämmer und Böcke, vom Nierenfett der Widder, denn ein Opfer hält der Herr in Bozra und ein großes Schlachten im Lande Edom.« Jeremias schildert die Vernichtung Ägyptens und das Wort des Herrn, welches an den Propheten erging, lautet also: »Das Schwert soll fressen und sich sättigen und trunken werden an ihrem Blute, denn ein Opfer hält Gott, der Herr Zebaot, im Lande des Nordens, am Strome Euphrat.«

---

[1] Vgl. außer vielen anderen Stellen Exodus 33, 3: Der Herr will einen Engel mit dem Zug der Juden schicken, »denn ich selbst werde nicht hinaufziehen in deiner Mitte, weil du ein hartnäckiges Volk bist, daß ich dich nicht vertilge auf dem Wege«.

[2] Diese Studien zur Bibelexege wurden zwei Jahre vor der Revolution im Winter 1917 an der Balkanfront geschrieben. Die Umwälzung der letzten Zeit hat gezeigt, wie berechtigt die oben ausgesprochene Mahnung war.

[3] 2, 17.

[4] 1, 7.

[5] 34, 6.

[6] 46, 10.

Wir verstehen es nicht ganz, daß der Herr ein Opfer bringt: das Opfer wird von uns gewöhnlich als ein sakramentaler Vorgang geschildert, der gerade dem Herrn gilt, ihm zu Ehren stattfindet. Die Stelle ist erst dann verständlich, wenn wir mit Robertson Smith das Opfer auf seinen Ursprung als die Tötung des Totem zurückführen. Diese, den offiziellen Bekennern des Jahwismus längst verlorengegangene Bedeutung des Opferrituals muß dem Propheten hier vorgeschwebt haben: der anthropomorphe Gott tötet selbst das Totemtier. Wir werden sofort erkennen, daß diese Vorstellung nicht den einzigen Anachronismus in diesen Schilderungen darstellt.

Wir haben durch Freud die Ableitung des Opfers aus der Feier der Totemmahlzeit, welche die Ermordung des Vaters erneuerte und sühnte, kennen gelernt. Augenfällig waren für jeden im Opferritus die dem Herrn zugewendeten ehrfürchtigen und liebenden Momente. Doch kein Überbleibsel wies darauf hin, daß auch die entgegengesetzten Anteile der ambivalenten Einstellung in der Opfertat selbst zum Ausdrucke gelangen. Die Anschauung von der ursprünglich hochsublimierten Natur, wie sie von C. G. Jung vertreten wurde[1], versagt aber schon gegenüber diesen von den Propheten geschilderten Bildern.

Gott hält ein Strafgericht, das Opfer ist sein Volk und diese Opfertat ist ein Akt furchtbarster Rache, eine Entladung elementarster Feindseligkeit. Wir werden diese Stellen als bedeutsame Bestätigungen der Freudschen Opfertheorie, wie sie in »Totem und Tabu« niedergelegt ist, ansehen, weil sie wie inkrustiert die im Opferakt verdrängten Haßregungen zeigen — bedeutsam auch dadurch, daß bislang Gott keineswegs als der Parteinahme für die Psychoanalyse verdächtig galt.

Ein Einwand droht uns hier: es handelt sich ja um eine Metapher der in Entzückung geratenen Propheten, die uns vorliegt. Doch wir wissen, daß Metapher nur die Poetisierung ehemals realer Anschauungen bilden — wenn die Dichter vom »Blute der Reben« sprechen, war dies der Antike kein Bild, sondern Wirklichkeit — und daß auch Metapher wie alle Produkte psychischen Lebens seelisch determiniert sind. Wir haben behauptet, daß die ursprüngliche Bedeutung des Opfers zur Zeit der Propheten längst verdrängt, also bewußtseinsunfähig war. Wie also ist es möglich, daß ein Rest, ein Anzeichen der primären Anschauung, aus unerreichbaren Tiefen aufsteigend, wiederkehrt? Und gerade bei den Propheten, denen es als Lebensaufgabe galt, die Gottesvorstellung zu läutern, deren ethisches Verdienst es ist, die antike Jahwereligion auf den Punkt modernster Sittlichkeit zu bringen? Eben der Zustand des Entrücktseins, der Ekstase, in denen sie ihre beglückenden und furchtbaren Bilder erlebten, mag solchem Emportauchen längst versunkenen Materials

[1] Wandlungen und Symbole der Libido. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Bd. IV. 1912.

günstig gewesen sein: ihrer Tendenz entgegen kehrte in diesen Lagen unter dem Drucke starker Affekte das Verdrängte aus dem Verdrängenden wieder.

Indem wir die Verwertung dieses Hinweises auf die ursprüngliche Natur des Opfers den Bibelforschern überlassen, wenden wir uns dem Moment geheimnisvollen Schweigens zu, das von den drei oben genannten Propheten gefordert wird. In dem Zusammenhang, in dem das Herannahen des Herrn angekündigt wird, möchte man vermuten, es handle sich nur um ehrfürchtiges Schweigen. Doch zwei Momente sprechen dagegen: die formelhafte Fassung bei allen drei Propheten und ein Argument, das noch naheliegender ist als dieses sprachliche: das Bewußtsein des Herannahens Jahwes wird spontan ein solches Schweigen bewirken. Es bedurfte also keineswegs des mahnenden Rufes.

Wir werden nicht erstaunt sein, wenn wir hören, daß die Bibelforscher auch einen besonderen Grund dieser Mahnung gesucht und gefunden haben. So erklärt F. Nowak in seinem Kommentar zu den kleinen Propheten[1]: »Wir wissen von den alten Arabern, daß sie nach vollzogener Schlachtung eine Zeitlang stumm den Altar umgaben, das war der Moment, wo man wohl die Gottheit als dem Altar sich nähernd wähnte, um eben von ihrem Opfer ihren Anteil zu nehmen. Ähnlich wird das auch bei den Israeliten gewesen sein.« Der Ruf חם מפני אדני י׳׳ wäre also das einleitende Moment jenes Ritualbestandteiles. Ganz ähnlich urteilt Rudolf Smend[2] und die meisten anderen Bibelforscher. Erinnern wir uns daran, daß das große Gericht, das Jahwe halten wird, im Bilde des Opferns dargestellt wird, so werden wir die Heranziehung dieses Opferrituals gerechtfertigt finden. Doch nicht dies ist, was unser Interesse erregt, sondern die Natur der Ehrfurcht, die in diesem Schweigen so beredten Ausdruck findet. Die Ehrfurcht ist gewiß dann am Platze, wenn wir uns die Opfernden vorstellen, darauf wartend, daß Gott herannahe und das ihm dargebrachte Opfer genoß. Abes wir wissen[3], daß diese Vorstellung eine ziemlich späte ist und er darf uns ahnen, daß das Schweigen Bestandteil eines sehr alten Zeremoniells war, daß es darin eine besondere Bedeutung hatte und zur Zeit der Umwandlung der periodischen Tötung des Totemtiers in ein Opfer ein zweites, sekundäres Motiv erhielt.

Versetzen wir uns einen Augenblick in die Situation der Urhorde[4], welche in jener dunklen Tat der vereinigten Brüder das Urbild der Totemmahlzeit geliefert hat. Nehmen wir an, daß auch dieser Zug des Schweigens nach der Tat ebenso wie bei den alten Arabern nach der Schlachtung des geheiligten Kamels nicht fehlte.

---

[1] Die kleinen Propheten. Göttingen 1897, S. 282.

[2] Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg 1893.

[3] Vgl. W. Robertson Smith, The religion of the Semits. London 1907. Seconde edition.

[4] Freud, Totem und Tabu, S. 131 ff.

Was konnte er bedeutet haben? Vielleicht verhilft uns wie so oft die psychoanalytische Kenntnis psychoneurotischer Symptome, die uns soviel Aufklärung über Archaisches geben konnte, zur Erklärung. Das Verstummen des Patienten in der Analyse erscheint uns immer als Anzeichen unbewußter Widerstände. Eine scharfsinnige Dame, die an Zwangsneurose litt, gab ihrem Schweigen eine speziellere Bedeutung: je größer ihre Widerstände waren, um so schwächer wurde ihre Stimme, bis sie endlich ganz schwieg. Sie erklärte einmal spontan, daß ihr Schweigen eigentlich Totsein bedeute. Sie verurteilte sich damit zum Tode als Selbstbestrafung für ihre bösen Wünsche gegen ihren Gesprächspartner. Freud hat in dem Artikel über die Kästchenwahl dieselbe Deutung des Verstummens gegeben. Es scheint, als wäre das Sprechen überhaupt wie der Gedanke ein dem Kulturfortschritt angepaßter Ersatz für die Tat, denselben Mechanismen der Verdrängung und Verschiebung unterworfen. Kehren wir zu unserem Beispiel zurück. Freud hat uns gezeigt, welche gewaltige Reaktionen im Seelenleben der Menschheit jene grausame und unheilvolle Tat des ursächlichen Vatermordes auslöste. Gefühle reaktiver Zärtlichkeit, der Reue und des Schuldbewußtseins erwachten nachher in den Brüdern, und zwar mit jener Gewalt, die naturgebundenen, primitiven Menschen eigen ist. Wir dürfen vielleicht als erstes Anzeichen des Schuldbewußtseins, der Reue und der Identifizierung mit dem Toten jenes Symptom des Schweigens verstehen, das sich der Brüder nach dem Morde bemächtigte. Wir alle werden an einem Totenbette unwillkürlich verstummen. In dem Schweigen der Brüder war Ernüchterung nach ihrer Gewalttat, darin lag gleichzeitig die unbewußte Identifikation mit dem Toten: es war, wie wenn sein Schweigen auf sie übergriffe. Es war aber auch zugleich ein Symptom dunklen Schuldbewußtseins: sie verurteilten sich darin gleichsam selbst zum Tode. So stark und ursprünglich wirkt das uralte, ungeschriebene Talionsgesetz.

Später, zur Zeit der Transformation der periodischen Totemmahlzeit in das Opfer, mag wohl das Gefühl der Ehrfurcht vor der Gottheit zu den ursprünglichen Motiven des Schweigens hinzugetreten sein, es vertieft, feierlicher und bedeutsamer gemacht haben. Daneben aber blieben jene uralten Gefühle, obwohl verdrängt, lebendig genug, und sie wirken noch in der formelhaften und beziehungsreichen Mahnung des Propheten, der da ruft: »Stille, alles Fleisch, vor Jahwe!« und damit vielleicht den schönsten und erfülltesten Ausdruck fand für die Unzulänglichkeit aller Menschensprache gegenüber dem großen Schweigen[1].

[1] Es ist selbstverständlich, daß die vorliegende Ableitung nicht beansprucht, alle Wurzeln dieses Zeremoniells erschöpft zu haben. So wäre zu erklären, warum jede Zauberhandlung von Schweigen begleitet sein muß. Das Sprechen ist offenbar eine Störung des Zwanges, dessen Charakter jedes Zeremoniell trägt. Dr. Hanns Sachs teilt mir freundlichst mit, daß bei den alten Rechtshandlungen das Gebot bestand: Lust wird geboten, Unlust verboten (Lust abgeleitet von »losen« =

V. Unbewußte Faktoren in der wissenschaftlichen Bibelarbeit.

Es würde sicherlich niemandem einfallen, den Vertretern der alttestamentarischen Wissenschaft ernsthafte und bewußte Widerstände in der Exegese solcher Stellen, welche im Widerspruch zur Moral unserer Tage stehen, zuzutrauen. Sie, die eine strenge Schule wissenschaftlicher Zucht, peinlicher Gewissenhaftigkeit und reinen Strebens nach Wahrheit durchgemacht, sind gewiß über kleinliche Bedenken dieser Art erhaben. Das Werk, dem sie ihre Lebensarbeit gewidmet haben, zeigt ja auch jedem, der sehen kann, deutlich, daß der Weg der Menschheit aus dunklen Tiefen animalischer Gebundenheit zu den Höhen reiner Sittlichkeit führt. Nebeneinander stehen Zeugnisse primitiver Anschauungen und solche vorgeschrittenster Moral. »Es wechselt Paradieseshelle mit tiefer, schauervoller Nacht.«

Trotzdem halten wir eine Mahnung vor dem Wirken unbewußter Faktoren auch hier am Platz. Ich möchte an einem Beispiel zeigen, wie die Bewußtseinsarbeit die Wirkung solchen unbewußten Eingreifens mühsam überdeckt und wie noch immer unbekannte Widerstände die wissenschaftliche Arbeit stören und uns zwingen, Wege zu gehen, die wir nicht gehen wollten.

Wer jemals die Erzählung gelesen hat, wie Abraham seinen Knecht aussendet, um für seinen Sohn eine Braut heimzuführen, und die Werbung und das Zusammentreffen mit Rebekka verfolgt hat, wird sich schwer dem Zauber, der dieses Hirtenidyll umglänzt, entziehen können. Das Bild Rebekkas am Brunnen, dem Fremden den Krug reichend, oder das ihrer Ankunft, da sie ihre Augen aufhob, ihren zukünftigen Gemahl zum ersten Male erblickt und keusch zu ihrem Schleier greift, um sich zu verhüllen, wird ihm unvergeßlich bleiben. Künstler, die wir zu den bedeutendsten zählen, haben versucht, diese Szenen auf der Leinwand festzuhalten, und Heinrich Heine hat, als er schwerkrank in der Rue Amsterdam die Bibel wieder mit den Augen des Künstlers las, sie in Worten, umschwebt von der Magie seines leuchtenden Altersstiles, vor uns heraufbeschworen.

In der knappen, wortkargen, aber um so eindrucksvolleren Art ältester Erzählung schließt die Episode. »Und Isak führte sie ins Zelt seiner Mutter. Er aber nahm Rebekka und sie ward sein Weib. Und er gewann sie lieb. So tröstete sich Isak über seine Mutter« (Gen. 24, 67). Die Stelle ist ja sonnenklar: Für Isak bedeutet wie für jeden Sterblichen die Geliebte den Ersatz der

---

schweigen.) Vielleicht ergeben sich weitere Aufklärungen durch die Analyse des rituellen Heulens beim Opfer, das nach den Ausführungen Robertson Smiths (Die Religion der Semiten, Deutsch von R. Stübe, Freiburg 1899, S. 330 f.) ursprünglich eine zwangsmäßige Klage über den Tod des geopferten Tieres war und später zum Jauchzen (hallel, tahlîl) wurde. Man vergleiche meine Abhandlung über das Schofar im I. Teile der »Probleme der Religionspsychologie«. Wien und Leipzig 1919.

dahingegangenen Mutter. Es ist daher verständlich und unserem Gefühl gemäß, daß er sie in jenes Zelt führt, das früher die Mutter bewohnte. Ausdrücklich wird in der Unbefangenheit des antiken Erzählers gesagt: er tröstete sich über seine Mutter (im Texte אמו). Nun, wir nehmen gewiß keinen Anstoß daran, daß Isak seine Mutter geliebt hat und daß diese Liebe von früher Kindheit her auch aus einer unbewußten, inzestuösen Quelle gespeist wurde, scheint uns ebenso natürlich und unbedenklich wie dem biblischen Erzähler: wir würden sagen, das sei der Lauf der Welt.

Um so erstaunter werden wir sein, wenn wir bemerken, daß es den meisten Bibelforschern gelungen ist, an dieser Stelle mit sicherem Griff das Richtige zu verfehlen. Den Text freilich mußten sie lassen stan; ein Schreibfehler etwa für Vater konnte infolge des bedeutenden Wortunterschiedes für die hebräischen Bezeichnungen für Vater und Mutter nicht vorliegen. Doch schon der Nestor der alttestamentarischen Bibelkritik Julius Wellhausen nimmt an, daß hier ursprünglich statt Mutter Vater gestanden haben muß[1]. Zu diesem Zweck muß natürlich, wie Dillmann vorschlägt[2], früher etwa in v. 62 im Text der Tod Abrahams gemeldet worden und später aus dunklen Gründen wieder ausgefallen sein. Ball[3] glaubte, durch Einschiebung helfen zu können, Cheyne nimmt Textkorruption[4] an. Gunkel meint, es seien zwei Rezensionen zu konstatieren, deren eine an die Stelle des ursprünglichen Vater Mutter gesetzt habe[5]. Bei diesem Forscher mutet es geradezu grotesk an[6], wenn er den Text übersetzt. »So tröstete sich Isak über seine Mutter« und unter dem Strich die Stelle zitiert als: »Und er tröstete sich über seinen Vater.« Wenn er dann hinzusetzt: »so klingt die liebenswürdige Erzählung anmutig aus«, so wird nicht nur der Ästhetiker meinen, die Anmut wäre größer gewesen, wenn die junge Frau an die Stelle der toten Mutter trete. Jedenfalls wird eine solche Ungewißheit über das Geschlecht der Person, über deren Verlust man sich mit dem Besitze einer Frau tröstet, nichts Gewöhnliches sein.

Wir werden neugierig nach den Gründen der Annahme der Exegeten fragen: Die Kommentatoren führen also folgendes an: Abraham hat seinen Knecht beauftragt, den Freiwerber für Isak zu spielen. Als der Knecht aber mit Rebekka zurückkehrt, erzählt er alles, was auf der Reise und bei der Werbung vorgefallen ist, nicht Abraham, sondern Isaák. Daraus zogen die Forscher den Schluß, daß Abraham in der Zwischenzeit gestorben sein müsse. Gunkel setzt sogar in Klammern bei der Erzählung der Ankunft

---

[1] Wellhausen, Komposition des Hexateuchs, S. 27 f. 3. Aufl.
[2] Genesis, S. 307. 6. Aufl. 1892.
[3] Ball, Book of Genesis in Hebrew, p. 79. 1896.
[4] Cheyne, Traditions and Belief in The Ancient Israel, S. 350. London 1907.
[5] Gunkel, Handkommentar zum Alten Testament. Genesis, S. 247. 3. Aufl. Göttingen 1910.
[6] Gunkel, S. 260.

des Knechtes, daß dieser jetzt den Tod Abrahams erzählen hört[1]. Ist dieser Schluß stringent? Keineswegs. Es wird erzählt, Isak sei einmal, da der Abend nahte, um sich zu ergehen, auf das Feld gegangen. Als er aufblickte, »da sah er: Kameele kamen daher«. Es ist der Zug, welchen der Knecht, die schöne Braut an seiner Seite, führt. Ist es da nicht natürlich, daß der Knecht dem jungen Bräutigam Isak gleich berichtet, was er zu sagen hat? Schließlich wird man nicht leugnen können, daß Isak der Hauptbeteiligte ist. Doch selbst, wenn wir annehmen, Abraham sei in der Zwischenzeit gestorben, woher nehmen wir das Recht, hier im Text statt »er tröstete sich über seine Mutter« gerade »über seinen Vater« zu setzen? Meines Wissens hat bisher nur der englische Bibelforscher T. K. Cheyne in seinem oben erwähnten Buche den Mut gehabt, zu erklären, er könne Wellhausen nicht folgen: »Wirklich, ich muß fragen, ob dieser Gelehrte das ganze Problem gesehen hat. Daß אמו (= Mutter) falsch ist, gebe ich zu; aber ist אביו (= Vater) richtig?« Wir sehen, auch Cheyne nimmt ohneweiters an, Mutter sei falsch. Seine eigene, recht weit hergeholte Erklärung, die rein etymologisch ist, wird keineswegs den Eindruck der richtigen Textherstellung machen können.

Die Erklärung für die Gründe der Abänderung der Stelle scheinen uns allzu gezwungen und völlig unzureichend. Wir haben kein angemessenes Motiv, gerade hier den übereinstimmenden Texten zu mißtrauen, zumal ja auch gesagt wird, Isak habe die Braut in das Zelt der Mutter eingeführt, also zweifach auf den so natürlichen Ersatz hingewiesen wird[2]. Wir können uns auch schwer in den von den Exegeten angenommenen Fall einfühlen; es ist schwer vorstellbar, daß Isak das jugendfrische Mädchen als Ersatz für den alten, runzeligen und würdigen Patriarchen und Vater angesehen habe. Die Mutter aber bleibt für den Sohn, dem sie das erste Liebesobjekt früher Kindheit war, unbewußt immer begehrenswert.

Wir würden eine so unzureichende Erklärung, wie sie uns hier von der modernen Bibelforschung geliefert wird, als Rationalisierung bezeichnen. Die Achtung, welche wir für so hervorragende Gelehrte wie Wellhausen, Dillmann, Gunkel usw. hegen, warnt uns davor, einfach anzunehmen, ein wissenschaftlicher Irrtum und — noch dazu ein so wenig begreiflicher — könne durch Generationen weiter übernommen werden, ohne seine Berichtigung zu finden. Wir haben früher von einer Art Rationalisierung in der Begründung des Vorschlages der Textänderung der Stelle gesprochen, aber gerade von hier aus könnte ein gewichtiger Einwand seinen Ausgang nehmen. Wie, alle diese ernsten Männer sollten unbewußten Nötigungen unterlegen sein, sie, die viel krassere Beispiele wirklichen

[1] Gunkel, S. 259.

[2] Freilich wird gerade diese Stelle als syntaktisch unmöglich bezeichnet (Gunkel, S. 247 und 260), aber die spätere Textänderung hatte vielleicht eine andere Tendenz als man bisher vermutete.

Inzestes wie etwa das Judas und Thamars, Lots und seiner Töchter vorurteilsfrei annahmen und kommentierten? Gerade an dieser Stelle sollten sich Widerstände in ihnen erhoben und ihr scharfer Blick einer Art intellektueller Blendung unterworfen gewesen sein?

Dieser Einwand, der uns so starken Eindruck zu machen geeignet scheint, ist indessen leichter zu beseitigen als wir im ersten Augenblick glauben. Gerade der besondere Charakter der Werbungsszene bietet dazu die beste Handhabe. Cheyne leitet das diese Episode behandelnde Kapitel seines Werkes »The search for a wife for Isaac« mit folgenden Worten ein: »Who can resist the charm, gem of purest ray' — the story of the wooing and winning of Rebecca? Note above all the Homeric simplicity?« Gunkels Wohlgefallen an der Erzählung ist uns durch seine oben zitierten Äußerungen bereits bekannt. Er setzt zu dem Vers »Er gewann sie lieb« die Versicherung hinzu: »natürlich, ein Mädchen, das alte Leute und die Tiere so freundlich behandelt und die (sic!) so schön ist – muß man ja lieb haben«. Ähnliche Aussprüche über die Szene werden gewiß bei den meisten Gelehrten zu finden sein. Mögen sie über die Zuweisung einzelner Textzeilen zu den verschiedenen Redaktoren uneins sein, in der Anerkennung der poetischen Schönheit des Idylls sind sie einig. Vergessen wir nicht, daß auch Bibelforscher menschlichen Trieben unterworfen sind und menschlichen Neigungen nachgebend. Die Plastizität, Liebenswürdigkeit und Anmut der Erzählung wirkt auf sie ebenso wie auf uns ungelehrte Leser ein. Unser Wohlgefallen aber sowie das jener Forscher beruht zum größten Teil auf einer unbewußten Identifikation mit dem Helden, mit dem jungen, glücklichen Bräutigam. Wer von uns möchte nicht auch ein so liebenswertes anmutvolles und zurückhaltendes Geschöpf, das in jeder Faser ihres Wesens Mädchen ist, als Braut heimführen?

In der Beziehung Isaks zu seinem jungen Weibe störte es unbewußt die Forscher, daß so deutlich die inzestuöse Quelle von Isaks Liebe ausgesprochen war. Es ist begreiflich, daß der unbewußte Widerstand in diesem Falle hoher Einfühlung in die Situation Isaks stärker war als etwa in dem Falle des wirklichen Inzestes Judas und Thamars, Labans und seiner Töchter. Dort lag das Primitive und Archaische klar zutage, allzu kraß war das Triebleben in seiner elementaren Stärke und Ungehemmtheit in den Vordergrund gestellt, die Tatsachen sprachen eine zu laute Sprache und wiesen auf eine uns weit entrückte, kulturell fremde Zeit hin. Eine Einfühlung ist schwer zu erreichen. Hier aber, in dieser prachtvollen Idylle, findet auch jeder moderne Leser die eigene Jugendzeit mit ihren Hoffnungen und Wünschen wieder; hier wurde die Identifikation mit dem Helden zur Versuchung, unbewußt Natürliches gewaltsam umzudeuten. Die Störung durch die Erinnerung des Inzestes, welche sich in jener Textänderung zeigt, weist aber auf eine Inzestempfindlichkeit hin, die nur jener der Wilden vergleichbar

ist[1]. Wir wären versucht, hier einen Fall von gedanklicher »avoidance« der Mutter zu konstatieren.

Vielleicht darf man nun auch vermuten, warum mit wissenschaftlicher Rationalisierung gerade der Vater von den Forschern an die Stelle der Mutter gesetzt worden ist. Der Vater ist es ja, der als stärkstes Hindernis für die Inzesterfüllung unserem Unbewußten erscheint. Daß gerade er den Ersatz bilden soll, wird erklärlich: er ist der Gesetzgeber der Kindheit; jeder Gedanke an ihn wird die Inzestregungen zur Verurteilung zwingen. Dem verdrängten Gedanken an die inzestuöse Beziehung bot sich eben ihr erster Störer als Ersatz dar. Sollten aber nicht noch andere unbewußte Motive gerade für die Aufstellung der Lesart »Und so tröstete er sich über seinen Vater« bestimmend gewesen sein? Wir glauben, wenigstens eines davon erraten zu können. Wir sprachen schon von der Einfühlung der Bibelforscher in die Person Isaks. Daß durch die verborgene Arbeit unbewußter Faktoren und die zensurierende Einwirkung der Bewußtseinsinstanzen der Vater in der Lesart an die Stelle der Mutter tritt, haben wir erwähnt. Diese Ersetzung ist aber ein Zeugnis für die gegenüber den unbewußten Wünschen reaktiv verstärkte Zärtlichkeit des einzelnen für den Vater und einen partiellen Sieg der homosexuellen Regungen. Gerade die Betonung seines Todes in der von den Bibelforschern vorgeschlagenen Lesart der Episode zeigt uns aber, wenn wir an die Ausmerzung des inzestuösen Hinweises denken, daß eine völlige Unterdrückung menschlicher Regungen nicht gelingen kann. Dieser »improvisierte« Tod dient nicht nur der Verdrängung der Inzesttendenzen gegen die Mutter, sondern auch ihrer Durchsetzung. Wenn der Vater gestorben ist — hier bricht der ursprüngliche, unbewußte Wunsch durch — steht der Vereinigung mit der geliebten Mutter kein Hindernis mehr gegenüber. An diesem Anzeichen finden wir noch die Spur der Unterdrückung geheimer Tendenzen: sie liefert ein Beispiel der Wiederkehr des Verdrängten aus dem Verdrängenden. Wenn wir für einen Augenblick die Schranke zwischen unbewußter Phantasietätigkeit während der wissenschaftlichen Arbeit und realer Wirklichkeit fallen ließen, würden wir den Exegeten übermütig zurufen dürfen: Dieser Abraham starb euch sehr gelegen!

Wir wollen nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß die allzu energische Reaktion auf das Empordrängen unbewußter Tendenzen es nicht hat verhindern können, daß trotz aller Zurückweisung der verpönten Gedanken doch ein Stück der unbewußten Wünsche im Produkt der wissenschaftlichen Arbeit seine, wenngleich schwer erkennbare Erfüllung in der Phantasie gefunden hat. Denn die neue Lesart, die den Tod des Vaters einsetzt, hat immerhin zur Folge, daß Isak an die Stelle des Dahingeschiedenen tritt; daneben steht der alte Text, der Rebekka als Ersatz der Mutter

---

[1] Vgl. Freud, Totem und Tabu.

ansehen will. Die zwei großen Urwünsche der Kindheit tauchen hier wie in dem Vater- und Mutterspiel unserer Kleinen inmitten der ernstesten wissenschaftlichen Arbeit empor und mahnen die Gelehrten, nicht allzu streng unterdrücken zu wollen, was doch triebhaft in uns allen lebt. Fast sieht es aus, als hätte die Erfüllung des einen tiefwurzelnden Kinderwunsches, der Vereinigung mit der Mutter oder ihrer jüngeren Stellvertreterin eine Ergänzung im Sinne der Wunscherfüllung der zweiten infantilen Phantasie (Wegräumen des störenden Vaters) gefunden. Die sekundäre Bearbeitung hat es vermocht, die Spuren der unbewußt tendenziösen Veränderung scheinbar zum Verschwinden zu bringen.

Vielleicht ist es als Gewinn zu buchen, daß wir durch die Anwendung der psychoanalytischen Methode einen vererbten Irrtum aufdecken konnten. Vergessen wir aber nicht, was dieser Irrtum und seine Aufklärung für uns bedeutet: eine Mahnung, in der wissenschaftlichen Arbeit auf die Wirkung unbewußter Faktoren und der ihnen entgegengesetzten Bewußtseinszensur bedacht zu sein. Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten.

Diese Mahnung an die Notwendigkeit der Selbstkritik gibt mir Gelegenheit, die Mängel der vorliegenden Studien, die mir rückschauend erhöht zum Bewußtsein kommen, hervorzuheben. Sie werden — abgesehen vom Erstlingscharakter einer psychoanalytischen Bibelexegese — namentlich in zwei Momenten zu suchen sein: in der dilettantischen Vorbereitung und den lückenhaften Kenntnissen des Autors sowie in der fragmentarischen Form dieser Versuche. Vielleicht aber ist der Zweck dieser Studien, die nichts mehr als vorbereitende Mitteilungen aus einem größeren Zusammenhange sein wollen, erreicht: die Aufmerksamkeit der Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft auf die Anwendung der Psychoanalyse und ihre Fruchtbarkeit für die Bibelforschung zu lenken[1].

[1] Diese Studien sollen in erweiterter Form in einem der späteren Teile der »Probleme der Religionspsychologie« erscheinen.



Zur Problematik der Musik.

Von WILLY BARDAS (Berlin).

Unter allen Künsten ist die Musik die populärste, diejenige, die den meisten Menschen, oder genauer ausgedrückt, mehr Menschen Genuß bereitet, als jede andere. Man müßte danach annehmen, daß zu ihrem Verständnis keine besondere Teilbegabung erforderlich ist. Anderseits aber ist das musikalische Ohr eine Veranlagung, die zwar bei weitem nicht so verbreitet wie die Freude an Musik, aber dennoch für die Erfassung ihres ästhetischen, also künstlerischen Wertes, Voraussetzung ist. Die Ursache der überragenden Popularität gerade der Musik, zu deren tieferem Verständnis also eine nicht allgemein vorhandene, besondere Befähigung gehört, muß somit auf anderem Gebiete liegen. Die Freude an ihr muß in Lustgefühlen wurzeln, die nicht aus verfeinerter ästhetischer, sondern nur aus ganz primitiver, und daher allen Menschen gemeinsamer, triebhafter Instinktbefriedigung entstehen können.

Wir werden der Beantwortung dieser Frage am nächsten kommen, wenn wir von der Tatsache ausgehen, daß im Brennpunkt unseres Handelns das Triebleben steht. Dieses wirkt stets in der Richtung, die unseren Interessen voraussichtlich kontinuierlich nützt. »Voraussichtlich« deshalb, weil wir dort, wo unsere Handlungsweise in Konflikt mit der eines anderen oder einer Gruppe anderer gerät, letztere in unser Kalkül mit einbeziehen und unser Verhalten danach einrichten, und zwar kann dieses Voraussehen bewußt intellektuell oder instinktmäßig und unbewußt erfolgen. »Kontinuierlich« aber deshalb, weil unser Intellekt das letzte Ziel — unseren endlichen Nutzen — stets im Auge behält, das wellenartige Auf und Ab auf dem Wege zum Erfolge mit in Kauf nimmt, um das Ziel zu erreichen, und somit Einzelinteressen zugunsten des Endzweckes zu opfern bereit ist. So wird der Selbsterhaltungstrieb im Falle eines Konflikts unter Umständen den Kampf meiden und die Flucht als Auskunftsmittel wählen. Oder beide Parteien würden, bei gleicher Stärke und voraussichtlicher Sieglosigkeit, einzelne Wünsche aufgeben und ein Kompromiß der entgegengesetzten Ziele einem dauernden, aufreibenden, und daher die Selbsterhaltung als letztes Ziel in Frage stellenden Unfrieden vorziehen. Der Machttrieb wird sich selbst die Grenzen abstecken, um nicht im Streben nach Steigerung die Selbsterhaltung aufs Spiel zu setzen. Oder er wird sogar gelegentlich die Selbstvernichtung riskieren, wenn er seine Interessen als identisch mit denen anderer erkennt, durch Anschluß an diese eine Mehrheit oder Übermacht gewinnt, und so wiederum letzten Endes

die Selbsterhaltung winken sieht. Allein nicht immer genügt die Aufopferung von Teilinteressen, um dem Endziel zu dienen. In vielen Fällen ist mit der Selbsterhaltung des einen Teiles die Vernichtung oder dauernde Unterdrückung des anderen unbedingt verknüpft, und für diesen letzteren gibt es also keinen kontinuierlichen Nutzen, zu dem das Triebleben ihn leiten könnte. Und wenn er dennoch im Trieb zur Selbsterhaltung der Vernichtung entgegengeht, so hat ihn hier die Voraussicht getäuscht, denn die Entwicklung des Konflikts wird ja nicht vorher gewußt, sondern nur kalkuliert und der Irrtum ist möglich.

In diesem Fall also empfindet das im Kampf überwundene Individuum Sehnsucht nach einem anderen Stand der Dinge. Und da ist es die Phantasie, die es ihm ermöglicht, sich in die glückliche Lage des andern zu versetzen. Der Spieltrieb, die Fähigkeit, Phantasie zu betätigen, bringt ihn nun dazu, in der Kunst einen Schein zu verwirklichen, einen Schein des erwünschten Zustandes. Zwar ist auch hier der Inhalt wiederum das Spiel der Triebe, jedoch mit anderem Ablauf als in Wirklichkeit, unter anderen Voraussetzungen, gewissermaßen mit anderen Vorzeichen. Diese veränderten Vorzeichen sind einerseits die sittliche Idee, die in der Wirklichkeit nicht genügend zu ihrem Recht kam, anderseits das Bewußtsein der Täuschung. Hier überwindet nicht stets der Stärkere den Schwächeren, sondern unter Umständen der körperlich Schwache, aber in irgend einem Sinn höher Stehende den körperlich Starken, in jenem Sinne aber minder Befähigten. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Tatsache wird ruhig hingenommen, denn es handelt sich bewußtermaßen eben nur um ein Spiel, um einen Schein, um das Ergebnis einer Flucht in eine Welt mit anderen Voraussetzungen. Darum wird auch die Darstellung des Lebens mit seiner Unerbittlichkeit und der für den Schwächeren unglückliche Ablauf verklärt durch die im Grunde ruhende Überzeugung von der Unwirklichkeit des Spieles. So wird der Schmerz veredelt und die Erschütterung tröstlich, denn Mitleiden tritt an die Stelle von Leiden. Erträglich aber wird auch eine Wiederholung des im Leben erfahrenen Unglücks durch das zu innerst waltende lebensbejahende Gefühl: »Dies ist zwar wahr, denn es könnte sich so ereignen, allein es war nur Schein und — Gott sei Dank — mich hat es nicht getroffen.«

Dieses Gefühl der Erlösung, dieses Spiel mit Konsequenzen, die im wirklichen Leben vital sein müßten, ist die Wurzel des Lustgefühls auch in der Trauer und damit der Keim zur künstlerischen Ausbeute jedes Erlebnisses.

Insofern nun aber, als die im Lebenskampf Schwächeren sich für dieses Minus einen Ausgleich schaffen mußten, um dem »Nein« des Lebens ein »Ja« wenigstens im Scheinleben, der Kunst, entgegenzusetzen, insofern verdanken wir ihnen die Kunst; insofern ist diese mit dem Triebleben verknüpft, und insofern ist auch dieses letztere ein direkter Anreiz zur Kunst.

Man könnte nach dem Bisherigen annehmen, daß der Spieltrieb allein eine genügende Erklärung für unser Kunsttreiben bildet. Allein damit sind wir nur scheinbar an der Wurzel angelangt. Denn der Spieltrieb stellt nur die Brücke zwischen unserem wirklichen Leben und dem Scheinleben der Kunst dar. Unser wirkliches Leben wird in erster Linie beherrscht von jenem Trieb, der auf der Gegensätzlichkeit der Geschlechter beruht und der nicht unsere Selbsterhaltung unter akzidentellen Umständen wie im Kampf, sondern vielmehr unser unmittelbares Fortbestehen im weitesten Sinn bezweckt. Und dieses Weiterbestehen, als tiefster Sinn unserer Triebe, muß eine umso gesteigertere Sehnsucht gerade derer sein, die wir im Vorangehenden als die im Lebenskampf der Wirklichkeit Schwächeren bezeichnet haben: — die Künstler. Gerade für diese also ist der Geschlechtstrieb von allergrößter Bedeutung. Denn er gewährleistet auch denen, deren Lebenskampf ungünstig steht, den Fortbestand. Mußten sie sich mit Hilfe des Spieltriebs ein Scheinleben gestalten, in dem die unbefriedigten Triebe ihres Daseins noch zu ihrem Recht kommen, so fällt die Frage »Sein oder Nicht-Sein« beim Geschlechtskampf nicht mehr als vital, als lebensgefährdend, in die Wagschale. Denn sein Ziel ist nicht mehr nur die Selbsterhaltung durch Beseitigung der Gefahr, sondern der Fortbestand auf Grundlage der Willensvereinigung beider Teile. Hier also haben die lebensbejahenden Instinkte aller, auch der im Lebenskampf Schwächeren, in Wirklichkeit Verneinten, ihren wahren Tummelplatz. Und insofern wir ihnen, wie bereits ausgeführt, die Entstehung der Kunst verdanken, insofern besteht eine innigste Verknüpfung der Kunst mit dem Geschlechtstrieb.

Es wurde zu Anfang behauptet, daß die Musik die populärste Kunst sei, und im Bisherigen gezeigt, welches die Wurzeln der Kunst überhaupt sind. Aufgabe des Folgenden wird es also sein, nachzuweisen, warum gerade der Musik eine so tiefe Verankerung im Triebhaften zu einer besonderen Popularität verhelfen muß.

Die Sonderstellung der Musik unter den Künsten wird durch zwei Tatsachen gekennzeichnet:

Erstens bietet sie zwischen dem Äußerungstrieb und dem akustischen Produkt dem Intellekt keinen Raum. Während alle anderen Künste sich mit der intellektuellen Wiedergabe des Geschehens befassen, um, sei es durch Wort, Bild oder Gebärde, Gefühle wachzurufen, so befaßt sich die Musik mit den Reflexen des Geschehens im Individuum, d. h. mit den durch das Geschehen ausgelösten Gefühlen, und läßt erst, gewissermaßen durch Reflexion der Gefühle auf ein sie erweckendes Geschehen, ein Gleichnis oder Schattenspiel des letzteren entstehen.

Zweitens bedarf die Musik zur Betätigung des Äußerungstriebes keines mechanischen Behelfs als der Stimme, also des eigenen Körpers. Denn die von Instrumenten ausgeführte Musik ist auch bei den primitivsten Völkern bereits eine gesteigerte Entwicklungs-

stufe im Vergleich zu den Urprodukten jenes Äußerungstriebes, der sich instinktmäßig nur der Stimme zu bedienen braucht, um wahrnehmbar zu werden. Die akustische Äußerung ist also zunächst einmal nur ein körperlicher Reflex, als dessen Urform man schließlich den Angst- oder Freudenschrei anerkennen muß.

Natürlich wird man diesen körperlichen Reflex in seiner Urform nicht als Musik bezeichnen, denn was ihn von der Kunst trennt, ist der Mangel jenes freien Willens, den wir im Spieltrieb erkennen. Aber man wird in diesen beiden Extremen — Angst und Freude — die Pole erblicken, deren Gegensätzlichkeit typisch ist auch für die in der Kunstmusik zum Ausdruck gelangende Gefühlswelt. Denn nur die Reflexe von Lust und Unlust sind akustisch durch kontrastierende Darstellung deutlich ausdrückbar. Die Melodie ist an sich gewissermaßen neutral. Daß sie in uns das Gefühl des Wohlbehagens auslöst, beweist noch nichts für den Zustand des Erlebens, aus dem sie entstand, oder den sie ausdrücken könnte. Denn wir empfinden dieses Wohlbehagen, einerlei ob die Melodie einen heiteren oder traurigen Charakter hat, oder nach keiner Richtung hin betont ist. Mithin ist ihr »Inhalt« unerheblich für unseren Genuß, und daher das Wohlgefühl, das sie in uns auslöst, rein ästhetisch, aber in keiner Weise inhaltlich begründet. Anderenfalls müßten ja alle nach der freudigen Seite neigenden musikalischen Ausdrücke beliebter sein als die traurig gefärbten. Und wenn auch ein Beweis dagegen ebenso unmöglich zu erbringen ist wie ein exakter Beweis für diese Behauptung, so spricht doch der elegische Charakter so vieler, und gerade so vieler guter Volksmusik dafür, daß ein Zusammenhang zwischen dem Inhalt einer Stimmung und der Freude an ihrem Ausdruck nicht besteht und daß der Genuß, den wir beim Hören einer schönen Melodie haben, rein formal, aber nicht mit dem Gefühlsinhalt verknüpft ist. Dieser Inhalt ist überdies gar nicht eindeutig bestimmbar, solange die Melodie nicht durch Worte ausgedeutet wird oder in Gegensatz, respektive Verbindung, mit einem der beiden vorhin genannten, deutlich kontrastierenden Gefühlspole tritt. Erst wenn dies geschehen ist, kann sich durch die Art der rein musikalisch-logischen Beziehung die Möglichkeit ergeben, auch inhaltlich unbetonteren musikalischen Gedanken einen Gefühlsinhalt anzuempfinden.

Und hiemit gelangen wir zu dem wesentlichsten Punkte, der den musikalischen Genuß von allen anderen Kunstgenüssen unterscheidet. Er betrifft die Fähigkeit, das Gehörte gefühlsmäßig auszudeuten. In der Musik spielt die individuelle Phantasie des Hörers eine sozusagen mitschaffende Rolle. Der an und für sich intellektuell inhaltslosen Hörbarkeit wird vom Aufnehmenden ein Inhalt verliehen, den in den anderen Künsten der Schaffende auf dem Wege des Intellekts dem Aufnehmenden vermittelt. Diese Phantasie ist eine Funktion des Spieltriebs. Der aber findet auf seiten des Aufnehmenden in keiner anderen Kunst ein auch nur

annähernd gleich großes Feld zur Betätigung wie in der Musik. Alle anderen Künste erfordern zwar vom Schaffenden ein weit höheres Maß von intellektueller Phantasie, wirken aber durch diese zum Kunstwerke krystallisierten Gegebenheiten einengend auf die Phantasie des Empfangenden. In der Musik aber ist die individuelle Phantasie des Hörers in keiner Weise durch den Intellekt auf bestimmte Bahnen festgelegt. Vielmehr ist die Aufnahme des Gehörten ein gedankenfreier, nur gefühlsbetonter Vorgang und das Gehörte nur ein zum Gefühl potenziertes Geschehen, eine Allegorie, ein Gleichnis des Erlebens, und zwar eines solchen Erlebens, welches erst vermöge der eigensten Veranlagung des Hörers, durch dessen Gefühlsfähigkeit und ohne jede intellektuelle Beteiligung, eine innere Wahrheit empfängt. So wird das Phantasiespiel des Hörers im wahrsten Sinne eine schöpferische Tätigkeit. Dies aber gibt ihm ein gesteigertes, unmittelbareres Lebensgefühl; denn er wird produktiv auch in der Rezeption des Gehörten und so geradezu selbst zum schaffenden Künstler des eigenen Genusses.

Was ist nun aber der Stoff, aus dem die musikalisch-individuelle Phantasie des Hörers mitschafft? — Da ihr jede Spezifikation des sogenannten »Inhaltes« eines Musikstückes fehlt, kann es sich hier nur um die allgemeinsten Empfindungen handeln, die bereits erörtert wurden; um Angst und Freude, Lust und Unlust, und je nach Art der Konflikte unseres Trieblebens mit der Umwelt, aus denen sie resultieren, um Siegesfreude, Todeswehmut, Haß oder Liebe.

Es erübrigt sich, des näheren auf die Gattung »Programmmusik« einzugehen, die den Inhalt, im Gegensatz zur reinen Musik, von vornherein spezialisiert. Denn es wird keinem Widerspruch begegnen, wenn behauptet wird, daß die absolute Musik die höher stehende ist, und daß gerade die Programmlosigkeit das eigenste Wesen der Tonkunst ausmacht. Man kann somit die Programmmusik aus diesen Betrachtungen ausschalten, da sie eine Mischgattung ist.

Daß die im ersten Teil dieser Ausführungen besprochenen Fundamente der Kunst überhaupt uns beim Genuß nicht mit begrifflicher Klarheit vorschweben, beweist nur, daß das Spiel unserer mitschaffenden Phantasie in den Tiefen unterbewußten Lebens vor sich geht. Der Einwand, es müßten, wenn die genannten Triebe tatsächlich die wahren Fundamente wären, beim Anhören eines Tonstückes auch tatsächlich Assoziationen des Lebenskampfes oder geschlechterproblematische Gedanken in uns wachgerufen werden, wird schon durch die bereits genannte Tatsache widerlegt, daß die Musik jedes intellektuellen Inhalts entbehrt. Folglich fehlt jedes Moment, das eine Assoziation in dieser Richtung auslösen könnte. Ebensowenig denken wir ja beim Anblick eines architektonischen Kunstwerkes an das Problem des Schutzes gegen klimatische Verhältnisse, auf dem die Baukunst basiert. Und hier könnte man doch die beiden Begriffe »Bau« und »Kunst« wenigstens theoretisch

trennen, um zu behaupten, daß nicht jedes »Gebaute« auch »Kunst« sei, also ästhetische Werte besitzen müsse, und man könnte daraufhin folgern, daß ein kunst»loser« Bau denkbar wäre, der also das Problem »Klimaschutz« assoziativ wachrufen könnte, weil keine »Kunst« die Assoziation durch Ästhetik verhindere, während das Problem erst bei einem kunst»vollen« Bau, vermöge ästhetischer Verhüllung, nicht mehr ins Bewußtsein gelange. Aber auch diese Behauptung fiele vor der Tatsache, daß wir zwar bewußt und mit Absicht etwas tun können, was unserem eigenen besseren Geschmack, unserem Schönheitsempfinden, unserer Ästhetik direkt widerspricht (was wir aber voraussichtlich nur aus bestimmten Gründen, wenn überhaupt, tun würden), daß wir aber instinktiv niemals ohne eine uns gemäße Schönheitsform, also geschmacklos, kunstlos, ästhetiklos, schaffen können. Denn wir können diesen Teil unseres Wesens so wenig verleugnen, wie einen anderen. Es ist also auch nicht unserem Ermessen anheimgestellt, etwas zu bauen, was noch bestimmte Assoziationen wachruft, oder etwas anderes, wo dies nicht mehr der Fall ist. Denn die Wurzeln der Ästhetik liegen zwar in der Zweckdienlichkeit des Geschaffenen und sind insoweit absolut. Allein sie sind problematisch, weil sie wandelbar sind je nach den Voraussetzungen, unter denen das Problem gelöst werden soll. Gleichzeitig aber ist die Ästhetik, weil wir ihrer unbewußt nie entraten können, symptomatisch für unser Wesen. Und da dieses ein Resultat von Trieb und Hemmung ist, um nicht zu sagen von Natur und Kultur, so ergibt sich, daß auch eine Verkettung unseres ästhetischen Empfindens mit der Triebhaftigkeit unseres Kunstschaffens bestehen muß. Inwieweit wir dessen bewußt zu werden vermögen, wenn wir wollen, ja ob es überhaupt möglich ist, den Zusammenhang im einzelnen noch zu erkennen, tut der Tatsache keinen Abbruch.

Und um nun zur Musik zurückzukehren, bei der, wie gezeigt worden ist, Assoziationen auf rein musikalischer Basis, also ohne Programm, gar nicht entstehen können: In Ermanglung dieser Assoziationsmöglichkeit sind wir bei der Musik nicht in der Lage, uns der Symptome unseres Trieblebens beim Genuß bewußt zu werden. Denn es fehlt uns in ihr, um es nochmals hervorzuheben, das greifbare intellektuelle Erlebnis, dessen Transposition ins Irrationale, dessen Schein uns diese Kunst bieten könnte. Wir besitzen in ihr nur die sich neben einem fiktiven Erlebnis fortspinnende Gefühlsprojektion von etwas Unbegreifbarem, Unspezifiziertem, Allgemeinem, auf unsere Empfindungsfähigkeit.

Weil es sich aber in der Kunst um jene Urprobleme handelt, von denen im ersten Teil dieser Ausführungen die Rede war, deshalb muß, wo ein Mitklingen unseres Gefühls überhaupt erfolgt (und ein solches ist die gedankenfreie Versunkenheit des musikhörenden Menschen), dieses Mitklingen des Gefühls sich gleichfalls auf jene allerursprünglichsten Probleme beziehen. Freilich kommt uns ihre primitivste Gestalt nicht mehr zu Bewußtsein, denn mit der kulturellen

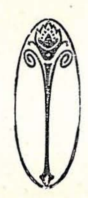
Steigerung der Kunst verhüllt sich ihr problematischer Kern immer mehr, und in den uns gegenwärtigen Verästlungen des Baumes der Entwicklung lebt kaum eine Ahnung dessen, was einst die Kraft zum Wachstum der Wurzel gab. In unser Bewußtsein also ragt beim Kunstgenuß weder der Selbsterhaltungstrieb, noch, als besondere Form desselben, der Geschlechtstrieb hinein. Aber die Gefühle, von denen jene begleitet waren, sind dieselben geblieben. Und wie der Schatten unzertrennlich am Körperlichen haftet, so ist auch das Gefühlsleben fest verkettet mit den ursprünglichen Erregern und daher in diesem Falle mit den Kernproblemen der Kunst. Mit der innersten Faser unseres Wesens sind wir noch heute Triebmenschen, denn die treibenden Kräfte, Haß und Liebe, Kampf und Geschlecht, sind die gleichen geblieben. Und wo wir aller Bindungen an das gegenwärtige Sein beraubt werden, wo uns irgend etwas die Bewußtheit unserer Zeitlichkeit benimmt, da versinken wir in die Untiefen der Gewesenheit, wo unser eigenes Denken nur mehr als dämmerhafte Ahnung schlummert und wo die unbekannte Herkunft uns mit allem Lebenden zur Einheit verschmilzt.

Dieses Versinken in die Tiefen des Unbewußten und diese Lösung aller Bindungen unserer Gegenwärtigkeit vollbringt aber die Musik direkter als jede andere Kunst, weil sie von Anfang an durch Ausschaltung des Intellekts alle Brücken zu unserer eigenen Umwelt abbricht. Und dies im besonderen, ganz abgesehen von der Verknüpfung jeder Kunst mit den Hauptproblemen des Lebens, ist der Grund, weshalb sie in jedem einzelnen Menschen Widerhall findet, unabhängig davon, ob er spezifisch musikalisch ist oder nicht, und welche bewußte Beziehung zur Musik ihm seine individuelle Veranlagung sonst noch gewährt.

Man darf nach all dem Gesagten annehmen, daß der Musik, als der intellektfreien Kunst des Gefühls, der Geschlechtstrieb am nächsten verwandt ist. Denn er ist die Form unseres Trieblebens, in welcher dasselbe gleichfalls als reines Gefühlsleben zum Ausdruck kommt.

Bedarf es eines weiteren Fingerzeiges für diesen Zusammenhang, so sei hier noch kurz auf den Tanz verwiesen. Denn der Tanz, die Kunstform der Erotik, kennt unter allen Künsten als Begleitung nur die Musik. Und darin liegt eine tiefe Beziehung: Musik begleitet, aber sie verdeutlicht nicht. Nun liegt es unserem sittlichen Empfinden sehr am Herzen, über Geschlechtliches Diskretion zu bewahren. Jeden Verstoß gegen diese instinktive Forderung empfinden wir in den verschiedenen Abstufungen als Frivolität, Zynismus, Unsittlichkeit. In demselben Maße nun, in dem der Tanz hier indiskret wird, weil er Verschwiegenes und für jeden Persönliches zum Ausdruck bringt, in demselben Maße wirkt die Musik, obgleich sie sich dieser ihr durch das Gefühl verwandten Kunst beigesellt, im Sinne unserer instinktiven Diskretion. Denn sie verhüllt mit begrifflosem Gefühlsausdruck jenes Plus an Deutlichkeit,

das den Tanz kennzeichnet. Sie wahrt das Geheimnis, das jener preiszugeben neigt, sie verallgemeinert, was jener zu spezialisieren strebt, und sie gibt in schweigendem Einverständnis zu, was jener deutlich bejaht. In willigem und fähigem Anschmiegen an jede Regung des Tanzes bleibt die Musik dennoch stets vielsagend stumm: Da sie nicht die Sprache der Dinge redet, wird sie nie indiskret; weil sie aber Naturlaut ist, bleibt sie allen vernehmlich.



Das Volksepos.

Psychologische Beiträge zu seiner Entstehungsgeschichte

von Dr. OTTO RANK.

II[1].

Die dichterische Phantasiebildung.

> »Alle unsere Wünsche und heißen Triebe, die in Wahrheit uns in die Zukunft hinübertragen, suchen wir aus den Bildern der Vergangenheit zu sinnlicher Erkennbarkeit zu gestalten, um so für sie die Form zu gewinnen, die ihnen die moderne Gegenwart nicht verschaffen kann.«
>
> Richard Wagner.

Das Wesen des poetischen Schaffens ist — trotz einzelner verheißender Einblicke — psychologisch noch so ungeklärt, daß es scheinen könnte, wir vertauschten eine historisch unlösbare Schwierigkeit mit einem individualpsychologisch ungelösten Problem, wenn wir versuchen, zum Verständnis des Volksepos von der dichterischen Phantasiebildung her vorzudringen.

Bisher mußte nicht nur die Ästhetik mit ihrer begrenzten Problematik und Methodik in der Erkenntnis der poetischen Schöpfung und Wirkung letzten Endes versagen, sondern auch die schließlich als Hilfswissenschaft beigezogene Psychologie hat, soweit sie sich in der Beschreibung von Bewußtseinsinhalten erschöpft, nicht minder enttäuscht. Die Psychoanalyse hat zwar, von der Pathologie her, den wenig durchschauten wesentlichen Anteil der unbewußten Phantasiebildung grell beleuchtet, vermochte es jedoch in dem an mancherlei Unfaßbarkeiten grenzenden Bereich der Kunst nur zu vereinzelten Einsichten in den komplizierten Vorgang der dichterischen Produktion zu bringen, die noch zu keiner abschließenden Darstellung gediehen sind[2].

Immerhin hat die Analyse des menschlichen Phantasielebens schon jetzt einige fundamentale Tatsachen sichergestellt, deren Kenntnis uns endgültig vor Mißverständnissen und Fehlgriffen ähnlicher Art zu bewahren vermag, wie wir sie in dem jahrhundertelangen Streit um das Volksepos ebenso hartnäckig bekämpft wie festgehalten sehen. Haben einsichtige Forscher längst davor gewarnt, die poetische Leistung nach den Regeln einer spitzfindigen Logik zu beurteilen, der selbst wenige philosophische Systeme standhielten, so verstärkt die Psychoanalyse dieses Argument durch den Nachweis der Abstammung der Phantasien aus dem Unbewußten, das nach seinen eigenen, dem

[1] Siehe »Imago« V/3 (bes. Anmerkung S. 137).

[2] Vgl. nebst den vereinzelten grundlegenden Hinweisen von Freud des Verfassers Arbeiten: »Der Künstler«, 2. und 3. erweiterte Auflage, Wien und Leipzig 1918, und »Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage«, Wien und Leipzig 1912.

Bewußtsein fremden Gesetzen arbeitet. Lange Zeiten hindurch wollte man sogar einer »naiven« Poesie die unveräußerlichen Vorrechte unserer hochentwickelten Kunstübung absprechen, und hat sich erst spät besonnen, daß kein echter Künstler der skrupellosen Ausnützung des momentanen künstlerischen Effekts auf Kosten der Logik, Wahrscheinlichkeit und Psychologie je aus dem Wege gegangen wäre. Um wie viel mehr gilt dies für die aus dem ungehemmten Affekt quellende begeisterte Schöpfung des Sängers, der seine Hörer in einen ähnlich erregten Zustand versetzt weiß! Dabei sehen wir zunächst ganz ab vom Inhalt der dichterischen Phantasie, der durch Anlage und Erlebnisse bestimmt, von »Dichtung und Wahrheit« gestaltet, sich der Analyse leicht zugänglich erweist und durch Zurückführung auf das verwendete Rohmaterial ein erstes Verständnis mancher Eigenheiten künstlerischen Schaffens und Genießens eröffnet. Eine weitere, in diesem Zusammenhang gleichfalls auszuschaltende Quelle unseres Verständnisses fließt aus dem lehrreichen Studium der eigentlichen poetischen Technik, die der Umwandlung des seelischen Rohstoffes in das formgerechte und für das Publikum genußreiche Kunstwerk dient.

Die hochkomplizierten Probleme der dichterischen Phantasiebildung sind nur zu verstehen, wenn es uns gelungen ist, das Wesen der allgemein-menschlichen Phantasietätigkeit überhaupt in seiner seelischen Bedeutung zu erfassen. Nun sind gerade die allgemeinsten und durchgängigsten Arten, in denen sich das menschliche Phantasieleben entfaltet, von der Psychoanalyse am eingehendsten studiert und am vollständigsten aufgeklärt worden: zunächst der Tagtraum und der nächtliche Traum. Besonders der erste ist so charakteristisch, daß man ihn geradezu als Prototyp des Phantasierens aufgefaßt und durch den Namen »Phantasie« schlechtweg gekennzeichnet hat. Das Tagträumen ist eine so allgemeine Erscheinung, daß wir für die weitere Untersuchung an sein Verständnis anknüpfen wollen, das uns durch die analytischen Forschungen Freuds vermittelt worden ist. An Stelle eines Beispieles, das jeder leicht aus eigener Erfahrung beisteuern kann, stehe hier die simple Formel dieser naiven Phantasiebildung, die unter dem Einfluß von Entbehrungen, Befürchtungen und daran knüpfenden Wünschen der Gegenwart das Bild einer Zukunft gestaltet, welche diese Wünsche erfüllt. Dieser einfache psychologische Tatbestand hat sich jedoch bei näherer Analyse gegenüber dem wirklichen Vorgang der Phantasiebildung als nicht völlig zureichend erwiesen. Bei Erforschung der unbewußten Phantasien, und insbesondere derer, welche die Grundlage der nächtlichen Träume abgeben, fand nämlich Freud, daß die Vergangenheit einen mitbestimmenden Einfluß auf die Gestaltung der Zukunftsphantasie hat. Der Mensch greift in die frühen Zeiten seiner Vergangenheit zurück, in denen jene Wünsche noch erfüllt waren und trägt Züge von ihnen in die Zukunftsphantasie ein. Er wünscht dann eigentlich, es möge in der Zukunft wieder so sein, wie es einst in der Vergangenheit war.

So schwebt die Phantasie nach der Formulierung Freuds »gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezogene Situation, welche sich als die Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlaß und von der Erinnerung an sich trägt. Also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges wie an der Schnur des durchlaufenden Wunsches aneinandergereiht.«

Um das Verständnis der Modifikationen und Komplikationen zu erleichtern, welche dieser relativ simpelste Fall des Phantasierens im Verlaufe unserer Untersuchung erfahren wird, sei es gestattet, ihn mittels einer kleinen schematischen Skizze anschaulich zu machen:

Tagtraum:

Vg. Gg. Zk.

Pfeile bezeichnen die Richtung, die der Wunsch (Bedürfnis, Sehnsucht) nimmt.

Die Dreizeitigkeit, die in ihrer reinsten Form — geradezu paradigmatisch — den Tagtraum beherrscht, läßt sich auch im nächtlichen Traum deutlich erkennen und verfolgen, nur wird zum Unterschied vom Tagtraum die zukunftgestaltende Wunscherfüllung – infolge der Eigentümlichkeiten der Traumbildung — regelmäßig als gegenwärtig dargestellt und empfunden, was beim Tagtraum zwar auch häufig, aber keineswegs Bedingung ist, denn oft genug wird auch im wachen Tagtraum die erwünschte Zukunft so intensiv gestaltet, daß sie als gegenwärtig und so unmittelbar anstatt der unbefriedigenden Realität empfunden wird: die Zukunft erscheint dem Tagträumer an die Stelle der Gegenwart gesetzt, fällt gewissermaßen mit ihr zusammen. Das ist nun die Regel im nächtlichen Traum, in dem die Gegenwart durch die Tagesreste, als die eigentlichen Traumerreger, vertreten ist, während im Tagtraum die durch das Wachbewußtsein stets festgehaltene Gegenwart mit der Zukunft in eins verschmilzt. Die Tagesphantasie liefert also ein Ergebnis, das in die Zukunft deutet, der Nachttraum ein Ergebnis, das als Gegenwart genommen wird, wenngleich es eine durch die Vergangenheit bestimmte Zukunft ist und auch von der populären Deutung regel-

mäßig auf die Zukunft bezogen wird. Beiden gemeinsam aber ist die Tendenz nach vorwärts, die auch die dichterische Phantasiebildung zu beherrschen scheint. Den reinen Typus des Tagträumens hat Freud beim Studium des der neurotischen Symptombildung vorangehenden Phantasierens als bedeutsam für die literarischen Produktionen des Romandichters erkannt (»Der Dichter und das Phantasieren«), wobei es dann gleichgültig ist, ob er den Stoff in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft verlegt. Der Dramatiker wieder lehnt sich mehr an die traummäßige Gegenwartsdarstellung und -wirkung, ja er reproduziert in der visuellen und kinematischen Technik direkt den Charakter des nächtlichen Träumens.

Für das Epos wird jedoch ein weiterer, gleichfalls von Freud durchschauter Typus des Phantasierens bedeutsam, jener, der zur Bildung der Kindheitserinnerungen des Individuums führt. Nach langjährigem vertieften Studium des von den Erwachsenen aus ihrer oft überraschend frühen Kinderzeit Erinnerten stellte sich das unerwartete Ergebnis ein, daß die Menschen keineswegs das von ihrem Kindererleben erinnern, was sie selbst glauben und zu wissen vorgeben. Die Psychoanalyse konnte vielmehr zeigen, daß die meisten und wichtigsten Kindheitserinnerungen vom Halbwüchsigen in den Jahren der Vorpubertät »gemacht« und dabei einem komplizierten Umarbeitungsprozeß unterzogen werden, welcher nach Freud »der Sagenbildung eines Volkes über seine Urgeschichte durchaus analog ist«. Unter dem Einfluß von Wünschen und Absichten, welche diese Zeit beherrschen, wird aus dem ganzen Gebiete der Kindheitseindrücke dasjenige herausgegriffen, was diesen Absichten entspricht, nur dies wird als bewußte Erinnerung vom Gedächtnis festgehalten, das andere verfällt der sogenannten infantilen Amnesie. Dabei kann das Material, das so ausgewählt wurde, in zweckdienlicher, aber ziemlich freier Weise umgearbeitet und neu angeordnet werden. Als Ergebnis kann sich schließlich herausstellen, daß viele der angeblichen Kindheitserinnerungen historisch unwahr sind, wenngleich sie aus echtem Erinnerungsstoff bestehen.

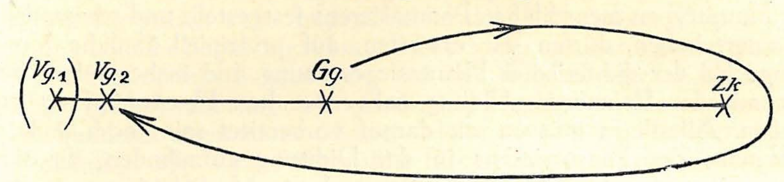
Im Bemühen, die fest zusammengearbeiteten Fäden dieser Phantasiegespinste voneinander zu lösen, hat Freud die entscheidenden Kriterien zur Sonderung der verschiedenen Schichten des Materials erkannt. Vor allem dürfen wir uns nach ihm die Produkte dieser phantasierenden Tätigkeit »nicht als starr und unveränderlich vorstellen. Sie schmiegen sich vielmehr den wechselnden Lebenseindrücken an, verändern sich mit jeder Schwankung der Lebenslage, empfangen von jedem wirksamen neuen Eindruck eine sogenannte Zeitmarke«, welche die jeweilige Gegenwart repräsentiert. Der Satz von der Bildung der »Kindheitserinnerungen« in der Zeit der Vorpubertät ist ferner nicht so zu verstehen, als hätte das Individuum die Freiheit, sich nun eine beliebig genehme Vergangenheit zu phantasieren. Es ist dabei vielmehr streng an seine eigenen

Erinnerungsspuren gebunden, von deren unverträglichem Charakter die Phantasiebildung ja geradezu den Anstoß erhält, und die sie nur zu mildern, zu verhüllen, zu überarbeiten vermag. Auf der andern Seite bestimmt die Gegenwart mit ihren erreichten Zielen und dem Grad ihrer Ansprüche die Phantasiebildung ebenso unausweichlich, so daß die vom infantilen Stoff ausgeübte Anziehung und die von dem Aktuellen geforderte Anpassung in gleichem Maße zusammenwirken.

Anläßlich der Analyse dieses Umarbeitungsprozesses, dem die Erinnerungsbrocken bei Überführung in das zusammenhängende Erinnerungsbild unterliegen, lernte man auch die Motive kennen, die das Individuum unbewußterweise zur phantastischen Ausschmückung seiner Vergangenheit nötigen. Sie lassen sich leicht verstehen, wenn man erfahren hat, wie sehr sich der heranwachsende Mensch seiner kindlichen Einstellungen und Betätigungen zu schämen pflegt, wie die Erinnerung daran sein nach Festigung ringendes Selbstgefühl stört und wie er, »ein richtiger Geschichtsschreiber, die Vergangenheit im Lichte der Gegenwart erblicken will«. So tragen die in einer späteren Periode gestalteten »Dichtungen« über die Urzeit alle Zeichen einer entstellenden und beschönigenden Zurechtrückung der Tatsachen an sich, die bis zur völligen Umwertung der anstößigen historischen Wahrheit in ihren Wunschgegensatz gehen kann. Diesen Entstellungsprozeß, dem eine peinlich gewordene Vergangenheit beim Rückblick aus der Gegenwart notwendig unterworfen wird, zu durchschauen und rückgängig zu machen, ist die wichtigste Voraussetzung zum Verständnis der individuellen Erinnerungsbildung.

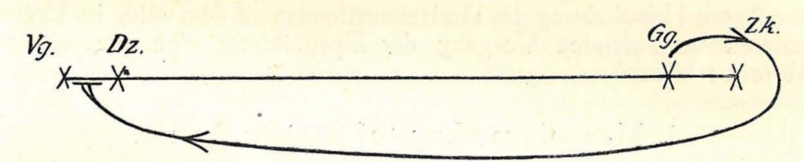
Diese geht also nicht wie der Tagtraum von einer Unzufriedenheit mit der Gegenwart, sondern von einer solchen mit der Vergangenheit aus; ebenso zielt sie — gleichfalls zum Unterschied vom Tagtraum — ihrer Natur nach in die Vergangenheit, ist also rückwärtsgewendet, und erschöpft ihre wunschbildende Tendenz in der Idealisierung der Vergangenheit wie die Tagträume in der Schöpfung einer besseren Zukunft. In dem Effekt, etwas anderes an Stelle des Wirklichen zu versetzen, treffen aber beide Typen menschlicher Phantasiebildung zusammen, deren Material auch beide Male von der Unauslöschlichkeit der Kindheitseindrücke bestimmt wird. Nur verwertet der Tagtraum das wunschgemäße Kindheitsmaterial unmittelbar als zukunftsbildenden Faktor, während die Erinnerungsbildung die mit dem erwachsenden Ich unverträglichen Infantilerfahrungen abweist, um sie durch ichgerechtere zu ersetzen. Im wesentlichen ist also die Erinnerungsbildung ein rückwärtsgewandtes Phantasieren, dessen Ergebnis in die Vergangenheit versetzt wird und selbst eine andere reale Vergangenheit ersetzt, während der Tagträumer seine reale Gegenwart durch eine andere psychologische Gegenwart ersetzt. Das oben gegebene Schema des Tagtraumes erfährt also bei der Erinnerungsbildung eine bedeutsame Modifikation:

Erinnerungsbildung:



Die Zukunftswünsche des Menschen werden dabei in die Vergangenheit geworfen, während der Tagträumer sie in die Gegenwart stellt. Im Tagtraum macht der Mensch seine Vergangenheit zur Zukunft, bei der Erinnerungsbildung macht er seine Zukunft zur Vergangenheit. Beim Tagträumen ist das Motiv die Unzufriedenheit mit der Gegenwart — bei befriedigender Vergangenheit —, bei der Erinnerungsbildung die Unzufriedenheit mit der Vergangenheit — bei befriedigender Gegenwart. Eine volle Entsprechung ist natürlich nicht zu erwarten, da die Vergangenheit immer ihre Bedeutung behält, während die unbestimmte Zukunft nie eine eigene hat und sich beim Tagtraum an die Vergangenheit, bei der Erinnerungsbildung an die Gegenwart anlehnt.

Wollen wir uns der Deutlichkeit wegen entschließen, die Zeit, in welcher die gebildete Phantasie spielt, als Darstellungszeit zu bezeichnen, so ergibt sich für das Schema der Erinnerungsbildung nachstehende ergänzende Korrektur:



Wie ersichtlich ist, fällt also bei der individuellen Erinnerungsbildung die Darstellungszeit nahezu mit der Vergangenheit zusammen wie die Gegenwart mit der hier wenig betonten Zukunft, die anscheinend überhaupt fehlt. Dabei bildet das Individuum aus der Darstellungszeit eine neue Wunschvergangenheit, die zwar nicht immer zeitlich, wohl aber psychologisch zwischen der eigentlichen Vergangenheit und der Gegenwart steht, während die Zukunft mit der Gegenwart in eins verschmilzt. Im Grunde genommen entsprechen jedoch diese Phantasiebildungen über die Kindheit eigentlich den Zukunftswünschen des Individuums, die aber mittels einer eigenartigen Rochade in die neue Vergangenheit geworfen werden. Es ergeben sich also hier manifest zwei Vergangenheiten — die reale und die psychologische — wie im Nachttraum die zwei entsprechenden Gegenwarten, und beide Male steckt in der jeweils doublierten Zeit die wunschgemäß phantasierte Zukunft.

Nachdem wir so die psychologischen Gesetze und Mechanismen der Haupttypen menschlichen Phantasierens festgestellt und schematisch erläutert haben, dürfen wir erwarten, auf prinzipiell ähnliche Vorgänge bei der dichterischen Phantasiegestaltung und insbesondere bei der mit der Erinnerungsbildung nahverwandten Epenschöpfung zu stoßen. Allerdings müssen wir darauf vorbereitet sein, noch andere Schemata des Phantasierens in der Dichtung aufzufinden, die sich aber mit mehr oder weniger bedeutenderen Modifikationen wahrscheinlich alle auf den Tagtraum und das ihm zugrundeliegende einfache Dreizeitenschema zurückführbar erweisen dürften.

Ehe wir die entwickelten Gesichtspunkte an dem durchsichtigen Beispiel eines Volksepos zum Verständnis seines historischen Werdens und dessen seelischen Motiven erproben, soll an einigen charakteristischen und darum besonders lehrreichen individuellen Dichtungen aufgezeigt werden, wie sich die Wirkung des der dichterischen Phantasie immanenten Gesetzes von den drei Zeiten auf den Stoff und seine poetische Gestaltung äußert.

Die folgenden drei Beispiele sind so gewählt und angeordnet, daß der mit seiner dunklen mythischen Quelle der epischen Urzeit am nächsten kommende Stoff von Shakespeares »Macbeth« zuletzt besprochen wird, das auf historischer Grundlage in deutlich tendenziöser Weise gestaltete Drama Kleists »Die Hermannschlacht« an zweiter Stelle steht, während die voll bewußt archaïsierenden und anachronisierenden Dichtungen von Macaulay vorangestellt werden sollen, um so vom durchsichtigsten Fall der bewußtüberlegten Handhabung des Dreizeitenschemas zu dem völlig im Unbekannten verlaufenden Vorgang der Epenbildung eine übersehbare Kette zu bilden.

1. Macaulays »Lays of ancient Rome«.

Macaulays altrömische Heldenlieder sind für unsere Untersuchung deshalb so lehrreich, weil sich in ihnen eine vollbewußte artefizielle Nachbildung desjenigen Kunstmittels verrät, das Freud als immanentes Gesetz der unbewußten dichterischen Phantasiebildung zuschreibt.

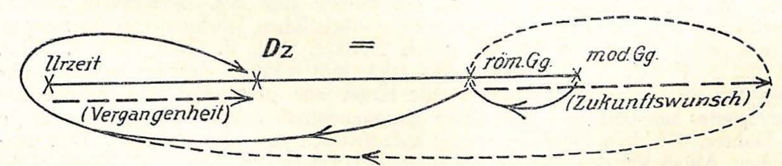
In einer den Gedichten vorausgeschickten Einleitung gibt der große englische Historiker, der hier als Poet auftritt, Nachricht über Entstehung und Absicht dieser sonderbaren Dichtungen. Gestützt auf die Auffassung des Perizonius, insbesondere aber Niebuhrs, von der fabelhaften römischen Geschichte als Abkömmling früh verlorener epischer Dichtung, hat Macaulay es unternommen, dieser scharfsinnigen Hypothese dadurch Anschaulichkeit zu verleihen, daß er den Weg dieser Entwicklung alter Balladen in Geschichte in umgekehrter Richtung ging, »d. h. einige Teile der älteren römischen Geschichte wieder in die Dichtung umzuwandeln, aus der sie entstanden«[1]. Die geistreiche und taktvolle Art, mit der ihm dies in

[1] Alle Zitate nach der Übersetzung in Reclams Universalbibliothek.

Anlehnung an bewährte epische Vorbilder gelungen ist, spricht ebensosehr für seinen weit- und tiefreichenden historischen Blick, wie für seine poetische Begabung. Uns soll jedoch hier nur der eigenartige zeitliche Standpunkt beschäftigen, den der Wiederhersteller alter römischer Balladendichtung als moderner Engländer des neunzehnten Jahrhunderts einzunehmen hatte. Macaulay sagt darüber in der Einleitung: »In den folgenden Dichtungen spricht der Verfasser nicht von seinem Standpunkte aus, sondern von dem der alten Sänger, die nur das kennen, was ein römischer Bürger, drei- oder vierhundert Jahre vor dem christlichen Zeitalter geboren, mutmaßlich gekannt hat, und die keineswegs über den Leidenschaften und Vorurteilen ihrer Zeit und ihres Volkes stehen. Diesen fingierten Dichtern muß man einige Irrtümer zuschreiben . . . In Wahrheit wäre es ein Irrtum gewesen, diese alten Dichter als tiefbewandert in der alten Geschichte und chronologischer Genauigkeit beflissen erscheinen zu lassen.«

Unter dieser Voraussetzung besingt der Dichter die Überlieferung von Horatius Cocles, der durch seine heldenhafte Verteidigung der Tiberbrücke Rom vor der Einnahme durch Lars Porsena und seine Verbündeten rettete; ferner die Schlacht am See Regillus, in der die mythischen Heroen Kastor und Pollux auf Seiten der Römer den Sieg erfochten haben sollen; dann die Ermordung der durch die Gelüste des tyrannischen Appius Claudius gefährdeten Virginia von der Hand ihres Vaters und endlich die Weissagung des Capys, welche dem Romulus die Gründung der ewigen Stadt aufträgt. Der Dichter, den neben seinem historischen Interesse noch politische und persönliche Motive seiner englischen Aktualzeit zu der Gleichstellung seines demokratischen London mit dem Bürgertum Roms veranlaßten, stellt sich auf den Standpunkt eines römischen Balladendichters, der 300 bis 400 Jahre v. Chr. Vorgänge der römischen Urzeit besingt. Der gegenwärtige Dichter läßt einen vergangenen Stoff durch einen (fiktiven) alten Dichter darstellen, wobei die Darstellungszeit mit der alten Gegenwart zusammenfällt. Es handelt sich also hier um eine bewußterweise rückgreifende Art des Phantasierens, bei der sich der merkwürdige Fall von zwei Gegenwarten herstellt, während die Darstellungszeit als eine Art »Mitvergangenheit« erscheint.

Macaulay:



Diese Komplikation des Schemas, in dem der Hauptakzent auf den Anlässen zur Dichtung liegt, wird dadurch wettgemacht, daß auf dem Wege der artifiziellen Epenschöpfung der alte Dichter

eine überdeutliche Unterstreichung seiner Zukunftstendenz verrät, die für den modernen auch schon der Vergangenheit angehört. Die Zukunft wird hier so glorreich gestaltet wie die Vergangenheit es war und die Tatsache einer ruhmreichen Vergangenheit — im Gegensatz zu der zu verdrängenden bei der Erinnerungsbildung — ermöglicht ohne die Nötigung zur Korrektur eine bloße Verschiebung des Vergangenheitsmaterials aus der »Urzeit« in die »Darstellungszeit«.

Außerdem zeichnet sich dieser Fall noch durch die feine Motivierung der fingierten Anlässe zu den Dichtungen aus, welche den treibenden Faktor und die drei Zeiten innerhalb der römischen Periode selbst andeutet. So soll beispielsweise das Heldenlied von Horatius um das Jahr 360 nach Gründung der Stadt gedichtet sein, also »etwa 120 Jahre nach dem Kriege, den es feiert, und unmittelbar vor der Eroberung Roms durch die Gallier«. Mit diesem Hinweis gibt Macaulay zu verstehen, daß der Anlaß zur Dichtung Beziehungen zu ihrem Stoff aufweisen muß, und daß sich der Sänger darum so leicht aus der Gegenwart direkt in die Urzeit versetzen kann, weil die Situation der bedrohten Vaterstadt die gleiche ist und er die stärksten Motive hat, seine Volksgenossen durch Verherrlichung der edlen Rettungstat zu gleich kühner Gegenwehr anzuspornen[1].

---

[1] Ein ganz ähnliches Beispiel von bewußter Archäisierung, das überdies mit Homer in Verbindung gebracht wurde, findet sich schon im Altertume selbst, in den Gedichten des Tyrtäos, die Beziehungen zur altjonischen Elegie aufweisen, welche ihrerseits wieder Spuren in der Ilias hinterlassen haben soll. Nach Mülder (Homer und die altjonische Elegie. Progr. Hildesheim 1906) tritt der militärisch und politisch lehrhafte Charakter der Elegie an mehreren Stellen der Ilias hervor. Ja, Mülder will sogar eine Beziehung zwischen den Worten herstellen, mit denen Priamos den Sohn vom Kampf zurückzuhalten sucht und denen, durch die Tyrtäos (X, 21 ff.) das Heer zum Kampfe anspornt (X, 71 ff.). Mülder weist darauf hin, daß der ganze Plan der Ilias einer Periode angehöre, deren Kampfesweise von der des ritterlichen Zeitalters, das einst den Heldengesang erzeugt hatte, wesentlich verschieden war, dagegen mit derjenigen übereinstimme, die in der jonischen Elegie vorausgesetzt wird. Die Dichtungen, namentlich Kampflieder des Tyrtäos haben die Kämpfe um Sparta zum Gegenstand und zeigen nach Cauer (Grundfragen der Homerkritik, 2. Aufl., S. 530) einen Mangel an bestimmtem historischen Hintergrund; sie erweisen sich als Fiktionen, bei deren Schöpfung ein alter Bestand jonischer Poesie verwertet scheint. Wie Eduard Schwartz (Hermes 34, 1899, S. 428 ff.) gezeigt hat, sind sie in Athen zur Zeit des peleponnesischen Krieges entstanden und nur einem Spartaner in den Mund gelegt. Die spätere Spannung zwischen Athen und Sparta erscheint hier auf die frühere Zeit des sogenannten zweiten messenischen Krieges (Ende des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts) übertragen. Wilamowitz (Textgeschichte der griech. Lyriker, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. phil. Kl., N. F. IV, Nr. 3, 1900, S. 97 ff.) hat nun erkannt, daß der in den Nachdichtungen des Tyrtäos verwendete alte Kram zur politischen und militärischen Lage Spartas um 650 paßt und dieses Zusammentreffen war wohl der Anlaß für den Dichter, die alten Gesänge wieder aufzufrischen (zu aktualisieren). Den persönlichen Anlaß für den Dichter vermutet Wilamowitz darin, daß Tyrtäos, der Dorer, der spartanische Krieger zum Kampfe gegen die abgefallenen Messenier führte, sich für die Lieder, mit denen er sie zum Kampfe ermunterte, der Formen jonischer Dichtung bediente. Daß sich an Tyrtäos, ähnlich wie an Homer, die Legende vom lahmen Schulmeister heftete, sei nur der Merkwürdigkeit wegen erwähnt.

In ähnlicher, wenn auch nicht überall so scharf pointierter Weise tritt der Gegenwartsanlaß zur poetischen Schöpfung in der fiktiven Dichtung Macaulays hervor, der aber nicht — wie wir das vom modernen Dichter gewohnt sind — rein persönlicher Natur, sondern allgemeiner und der Gesamtheit nähergehend gedacht ist. Dadurch aber, daß sich der eigentliche Dichter völlig hinter dem fingierten verliert, ist uns das Interesse zur Aufspürung des persönlichen Anlasses für den wirklichen Sänger und der Tendenz, der seine geschichtliche Verkleidung dienen soll, entzogen. Dieser Seite des Themas wollen wir daher im nächsten Beispiele besondere Aufmerksamkeit schenken.

2. Kleists »Hermannschlacht«.

In dieser von einem echten Künstler gestalteten reinen Tendenzdichtung liegt der aktuelle Anlaß klar zutage. Es ist die durch die erfolgreichen napoleonischen Kriege geschaffene mißliche Lage Deutschlands, die — neben Motiven rein persönlicher Natur — »den unglücklichen Dichter der Liebe« (Siegen) in den patriotischen Sänger des Hasses und der Rache verwandelt.

Im Mai 1808 sehen wir den Schöpfer des »Käthchen von Heilbronn« sich für den Stoff der »Hermannschlacht« begeistern und in wenigen Monaten war das patriotische Drama vollendet. Kleists nationales Gefühl hatte sich vornehmlich am Haß gegen Napoleon, diesem »bösen Geist der Welt« entzündet, für den er aber auf der andern Seite als Verehrer des Genies ein Stück Bewunderung gewaltsam niederringen mußte (Meyer-Benfey, 291). Aus dieser persönlichen, psychoanalytisch gut verständlichen ambivalenten Einstellung gegen den mächtigen Eroberer erklärt sich leicht, daß Kleists Groll den Höhepunkt erreichte, als Napoleon — nach der Zweikaiserzusammenkunft in Erfurt (27. September 1808) auf dem Gipfel seiner Macht stand. Zwar hatte der Dichter schon nach der Dreikaiserschlacht bei Austerlitz (2. Dezember 1805) nur noch auf einen »schönen Untergang« gehofft; aber erst nach der für Preußen so unglücklichen Doppelschlacht von Jena und Auerstädt (14. Oktober 1806) bricht seine Wut gegen den Anstifter alles Übels, den »glückgekrönten Abenteuerer« los. Aus Königsberg schreibt er an seine Schwester: »Wir sind die unterjochten Völker der Römer. Es ist auf eine Ausplünderung von Europa abgesehen . . . doch wer weiß, wie es die Vorsehung lenkt.« Doch erst in der allgemeinen Ermunterung, die im Laufe des Jahres 1808 eintrat und in den Hoffnungen auf ein Zusammenwirken Preußens und Österreichs gipfelte, wurde der Dichter mitgerissen und befähigt, »dem deutschen Volke und seinen Fürsten im Spiegel der Vergangenheit zu zeigen, was die Gegenwart von ihnen verlange: treues Zusammenhalten im Kampfe gegen den Unterdrücker Napoleon, denn diesen und die Franzosen meint er, wo er Varus und die Römer nennt« (Siegen, LXXXVI).

Die Dichtung wurde vom Mai bis Dezember 1808 vollendet, in einer Zeit also nach den schweren Schicksalsschlägen der letzten Jahre und vor einem erneuten Aufschwunge, der auch einen neuen Befreier Germaniens erhoffen ließ. Aber der Dichter war der Entwicklung der Dinge, wie so oft, vorausgeeilt und sein begeisterter Ruf fand zunächst taube Ohren, so daß Kleist der Handschrift, die wegen der deutlichen Anspielungen auf die Zeitverhältnisse nicht gedruckt werden konnte, das resignierende Motto voranstellte:

Wehe, mein Vaterland, dir! die Leier zum Ruhm dir zu schlagen,
Ist, getreu dir im Schoß, mir, deinem Dichter, verwehrt.

Als 1813 das neugeordnete Deutschland auf Grund des Bündnisses mit Österreich und der durch Scharnhorst eingeführten allgemeinen Wehrpflicht den großen und mit der Völkerschlacht bei Leipzig gekrönten Freiheitskampf eröffnet hatte, war der durch den Mund des Dichters prophezeite Traum der Erfüllung nahe. Aber erst nach dem Siege von 1870/71, als das nun auch innerlich geeinigte Deutschland mächtig dastand und alles erfüllt war, was der Dichter aus der Fülle der Not herbeigewünscht hatte, war die Zeit für die Aufnahme des Werkes im Volke gekommen. (Eine gelegentliche Aufführung zum fünfzigsten Gedenktag der Völkerschlacht bei Leipzig — am 18. Oktober 1863 — blieb ohne nachhaltigen Eindruck.) »Der Jubel über den Zusammenbruch und das geeinte Vaterland, das in einer neueren Dichtung nicht ausgesprochen war, fand sich in diesem Werk wieder« (Brahm), das so gewissermaßen wie aufs neue geschaffen wirkte, trotzdem der Dichter darin ganz in seiner gegenwärtigen Zeit steht, aus der er auf die noch von den Nebeln der Mythe umschattete Vorzeit zurückgreift, in der Germanien das Joch der Römer abgeschüttelt hatte.

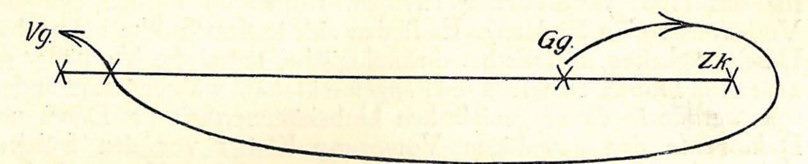
Mit Recht hat die literarhistorische Kritik gefunden, daß der altbeliebte Stoff und besonders die Art seiner Behandlung durch Kleist, die sich grundsätzlich von der seiner zahlreichen Vorgänger unterscheidet, viel mehr epischer als dramatischer Natur ist; ja, daß der Befreiungskrieg im Teutoburgerwald überhaupt der dramatischen Behandlung widerstrebe (Khull, Meyer-Benfey, Ortner, Julian Schmidt). Meyer-Benfey, der ausdrücklich sagt, daß solche Völkerkämpfe der bevorzugte Gegenstand des alten heroischen Epos seien, glaubt, der Dichter habe nur der eindringlichen Wirkung wegen die dramatische Form gewählt. Dem scheint aber die Tatsache zu widersprechen, daß es Kleist, der wie kein zweiter als der geborene Dramatiker gelten darf, nicht gelungen ist, das Undramatische des Stoffes zu bewältigen; sein richtiger poetischer Instinkt hat ihm vielmehr die Verwendung epischer Darstellungsmittel nahegelegt: so vermißt man die Entwicklung der Hauptcharaktere aus den verschiedenen Situationen, das Gegenspiel, die Schürzung und Lösung des tragischen Konfliktes; dagegen herrscht eine Retardation vor, die der Held ständig bewirkt und das Stück bewegt sich in den Formen

epischer Fortführung statt dramatischer Steigerung. Damit steht die für das Epos bezeichnende Freiheit, namentlich in den zeitlichen Verhältnissen, im Einklang. Es finden sich in dem Stücke massenhaft Unstimmigkeiten, historische, chronologische, technische Verstöße, die man dem Dichter einerseits übel angemerkt hat, während man anderseits gerade in dieser genialischen Unbekümmertheit um Daten und Dokumente den gewaltigen Vorsprung Kleists vor den früheren pedantischen Bearbeitern desselben Stoffes erblickte (Hutten, Lohenstein, Elias Schlegel, Möser, Ayrenhoff, Klopstock, Fouqué, Grabbe, Körner).

In der »Hermannschlacht« will der Dichter eine Darstellung der gegenwärtigen Verhältnisse im Spiegel der damit auffällig ähnlichen germanischen Urzeit geben und modernisiert rücksichtslos das Alte, das auf die aktuelle Tendenz zugeschnitten werden soll. So spricht er von einem gesamten Reich Germaniens und seinen Staaten zu einer Zeit, wo es nur einzelne Völkerschaften gab, und verrät damit, »daß die Gestalt, in der er Germanien erblickt, in den großen Zügen durch die politischen Zustände seines Deutschland bedingt ist« (Brahm). Ähnlich widerspricht auch die Beiziehung Marbods, des Suevenfürsten, als Verbündeten Hermanns, den historischen Tatsachen; aber der Dichter brauchte eine Verkörperung für den aktuellen österreichischen Bundesgenossen, während er auf der andern Seite in den eigenmächtigen kleinen Fürsten die Herrscher von Napoleons Gnaden, den »hündischen Rheinbundgeist« gezeichnet hat, wie er »treffender gar nicht geschildert werden kann« (Brahm, 327). Auch mit der zeitlichen Verschiebung von Ereignissen verfährt der Dichter seinen Zwecken gemäß und läßt gegen jede chronologische Möglichkeit den Hermann an der Schlacht des Ariovist teilnehmen, mit der die Eroberung Deutschlands begann und die doch siebenundsechzig Jahre vor der Teutoburgerschlacht, im Jahre 58 v. Chr., stattgefunden hatte. »Eine vertraute, lange gehegte Vorstellung war es ihm, Vergangenheit und Gegenwart so in eins zu sehen . . . So schildert er zugleich mit dem Befreier Germaniens, den neuen Hermann, den er für das Vaterland sich herbeiwünscht. Wie einst der Dichter der ‚Emilia Galotti' italienische Zustände darstellte und an deutsche dachte, denkt Kleist bei seinen alten Germanen fort und fort an die neuen. Von denen, die vor ihm und nach ihm den Stoff behandelt hatten . . . ist er schon durch diese Grundstimmung verschieden; und die Freiheit, mit der er wiederum Zeiten und Vorstellungskreise durcheinandergemischt hat, führt hier zu ganz neuen und großen Wirkungen« (Brahm).

So hat hier der mächtige aktuelle Anlaß und die alles beherrschende persönliche Zukunftstendenz der Dichtung eine weitere Modifikation des Schemas bewirkt, die uns die Kleistsche Dichtung als klassisches Beispiel einer Rochade erscheinen läßt, insofern der Zukunftswunsch, dessen individuelle Affektbetonung in den gleichsinnigen Volkshoffnungen eine mächtige Resonanz findet, ganz in die Vergangenheit geworfen wird, die auch mit der Darstellungszeit zu-

»Hermannschlacht«:



sammenfällt, wie im Falle der Erinnerungsbildung. Während es sich jedoch dort um eine unbefriedigende Vergangenheit handelt, die korrigiert werden soll, und bei der Macaulayschen Epenbildung um eine glorreiche, die unverändert in die Zukunftsabsicht übernommen werden kann, dient hier die ziemlich indifferente Vergangenheit zur Beeinflussung der Zukunft, dabei tritt aber auch eine teilweise Ersetzung der wirklichen Vergangenheit durch eine — verbesserte — fiktive ein. Dieser Fall zeigt mit besonderer Deutlichkeit, wie hinter der kollektiven Sehnsucht die individuelle das treibende Moment ist und wie das von Tacitus überlieferte Bild der vorhistorischen Urzeit zugunsten eines individuellen urzeitlichen Kernes abgestoßen wird, dessen Überwiegen die volksmäßige (epische) Einfühlung zurücktreten läßt, wenn das individuell-infantile Material nicht zufällig so ausgezeichnet zu dem urzeitlich-mythischen Kern paßt, wie in Shakespeares »Macbeth«, dem wir uns nun zuwenden wollen.

3. Shakespeares »Macbeth«.

In dieser großartigen, echt dramatischen Schöpfung ist außer dem aktuellen Anlaß und der historischen Darstellungszeit, auf die er zurückweist, auch der eine ferne Urzeit repräsentierende mythische Stoff deutlich erkennbar, und neben diesen gegebenen Quellen die persönlichen und inneren Motive des Dichters so mächtig vordringend und von so großer psychologischer Bedeutung, daß unser besonderes Interesse an dieser wiederholt analysierten Dichtung Shakespeares in diesem Zusammenhang gerechfertigt erscheint.

Der äußere Anstoß, dem das Stück oder mindestens der Zeitpunkt seiner Konzeption zugeschrieben wird, ist die Krönung Jakobs VI. von Schottland, der nach dem Tode der Elisabeth (24. März 1603) als Jakob I. zum erstenmal die Königreiche von England und Schottland unter einem Zepter vereinigte (20. Oktober 1604). Der neue Herrscher, der in seiner Person die altverfeindeten Reiche zunächst äußerlich zu einem einheitlichen Staate zusammenfügte, wurde vom Volke mit großen Erwartungen und Hoffnungen auf eine friedliche und glückliche Zukunft begrüßt. Unter den zahlreichen Huldigungsdichtungen, die dem König bei seinem Einzuge dargebracht wurden (Brandes, S. 588), ragt das Drama von Macbeth, wie begreiflich, weniger durch seine aufdringliche Tendenz wie seines tiefen menschlichen und künstlerischen Gehaltes

wegen hervor, obwohl gerade Shakespeare als Haupt der vom König bevorzugten und ausgezeichneten Theatertruppe mehr Grund zur Anbringung von Schmeicheleien gehabt hätte, als die meisten anderen Gelegenheitspoeten. Trotzdem sind die Anspielungen auf das, eine neue Periode der englischen Geschichte eröffnende Ereignis zu deutlich, als daß es noch der beigebrachten äußeren Zeugnisse bedürfte (Darmesteter), um die Entstehungszeit des Stückes nicht allzulange nach der Krönungsfeier anzusetzen. Daß mit dem Regierungsantritt Jakobs die schottische Geschichte in England »modern« wurde, ist leicht begreiflich, und daß der Dichter, der nach Brandes' Vermutung bereits drei Jahre vorher von der schottischen Landschaft und Sagenwelt nachhaltige Eindrücke erfahren hatte, eben den Stoff des Macbeth wählte, erklärt sich — abgesehen von der seelischen Grundstimmung, die er mit dem unmittelbar vorhergehenden »Hamlet« gemeinsam hat (Brandes, S. 592 ff.) — aus den Beziehungen auf die aktuelle politische Situation, die sich durch leichte Modifikationen verstärken ließen. So wird verständlich, daß dem neuen König auch unabhängig von Shakespeare mit der Macbethgeschichte gehuldigt wurde: wie bei einem gelegentlichen Besuche in Oxford (1605) von den Studenten (Darmesteter, LXVI), von Warner in »Albions England« (1606) und von Slatyer in seinem »Palae albion« (Kroeger).

Das Geschlecht der Stuarts, dem Jakob angehörte, führten einzelne Chronisten bis in die sagenhafte Zeit Duncans zurück, wo sich die ganze schottische Geschichte in mythisches Dunkel verliert, damit bot sich diese — an der Grenze von Sage und Historie stehende — Periode von selbst zur Verherrlichung des königlichen Stammhauses dar. Banquo, der nach Shakespeares Quelle, der Chronik Holinsheds, an der Ermordung Duncans mitschuldig war, wird vom Dichter entlastet, um dem König einen tadellosen Stammvater vorzuführen, ja, er wird selbst von Macbeth aus dem Wege geräumt und sein Sohn Fleance, der dem Anschlage entkommt, wird zum Träger des Geschlechts. Die Hexen lassen dann auch die acht von Banquo gefolgten Könige auftreten, die bis zu Shakespeares Tagen aus dem Hause Stuart regiert hatten, und einige, »die zwei Reichsäpfel und drei Zepter tragen«, spielen direkt auf die kurz vor der Aufführung erfolgte Vereinigung der Königreiche England und Schottland und deren Verbindung mit Irland an (Darmesteter, LXI, Brandes, 600). Und der Ausgang des Stückes ist — ähnlich wie in »Richard III.« und »Hamlet« — eine heitere Perspektive in die Zukunft nach einer Zeit voll Mord und Greuel, wie ja auch Jakob mit den besten Hoffnungen auf ein neues friedliches Zeitalter begrüßt wurde. Ein weiteres Kompliment für den König ist die Einführung des schottischen Edelmannes Lenox, aus dessen Hause Heinrich Darnley, der Gemahl der Mary Stuart und Vater Jakobs, stammte: es mußte dem König schmeicheln, wenn hier sein Ahn von Vaterseite in der Rettung des Vaterlandes eine führende Rolle spielte (Kroeger, 204). Eine Huldigung für den Herrscher bedeutet auch

die Erzählung des Arztes bei Shakespeare (IV, 3) von der Wundergabe der plötzlichen Heilung und Prophezeiung, welche die englischen Könige einander zum Segen ihres Volkes hinterließen. Auch sonst finden sich vereinzelte Anspielungen, die der Dichter aus seiner Zeit in die Darstellung der alten Ereignisse einfließen ließ.

Die wirklichen, dem Stücke zugrunde liegenden historischen Begebenheiten um das Jahr 1040 — aus der von uns so genannten »Darstellungszeit« — sind infolge mangelhafter und durch die Chronisten sagenhaft ausgeschmückter Überlieferung nur in den knappsten Umrissen festzustellen, aber auch als dem Dichter wahrscheinlich unbekannt, von keinem weiteren Interesse. Den zwischen seiner Quelle (Holinshed) und den tatsächlichen Ereignissen liegenden Prozeß der sagenhaften Ausgestaltung hat Kroeger in seiner eminent fleißigen Arbeit Schritt für Schritt verfolgt und dabei ihren kunstmäßig tendenziösen Ausbau im Gegensatz zu den allen großen epischen Dichtungen zugrunde liegenden Volkssagen hervorgehoben, »bei denen der historische Kern in jahrhundertelanger Entwicklung vom Volke unbewußt, gleichsam im geheimen, bereichert wurde« (S. 225).

Schon die ersten ausführlichen Darstellungen der Geschichte Macbeths, etwa drei Jahrhunderte nach den historischen Ereignissen, weichen vielfach von der geschichtlichen Treue ab, und die weitere Entwicklung des Stoffes hat die in ihm liegenden poetischen Motive und tragischen Verwicklungen so kräftig herausgearbeitet, daß der Dichter, der darin starke Anlehnung an seine persönlichen Konflikte und Hoffnungen fand, sie unverändert seinem reichen dramatischen Aufbau zugrunde legen konnte und so gleichsam zum Mitschuldigen an dieser Geschichtsfälschung wurde. Historisch ist nur die Ermordung Duncans durch Macbeth im Jahre 1040, aber der Mord erscheint hier in viel milderem Lichte, da alte Blutschuld zwischen den Familien Duncans und Macbeths schwebte, dieser den König auch nicht als Gast bei sich im Hause tötete[1], sondern als Feind in offener Feldschlacht und außerdem durch seine Heirat mit der Gruach ein größeres Anrecht auf den Thron erworben hatte. Lady Macbeth war nämlich die Enkelin des regierenden Königs Duff gewesen, der von Malcolm II., dem Großvater Duncans, erschlagen worden war, ihr einziger Bruder

[1] Der Macbeth von der Sage zur Last gelegte Mißbrauch des Gastrechtes bei Ermordung des Königs soll nach Brandes (S. 601) eine Parallele im Leben Jakobs gehabt haben: »Wie Macbeth, da er als Wirt den König Duncan behausen soll, ihm zu seiner Burg voranreitet, so war Alexander Ruthren, sobald der König ihm seinen Besuch zugesagt hatte, vor James nach Perth geritten. Er war gedankenvoll und zerstreut bei dem Bankett, das er dem König gab, wie man sich Macbeth bei der festlichen Mahlzeit vorstellen muß, die er für Duncan hat herrichten lassen. Und Alexander geleitete James zu dem Zimmer, wo er ihn zu ermorden versuchte, wie Macbeth seinen König zu dem Schlafzimmer führt, das er lebend nicht mehr verlassen wird.« Alle Einzelheiten der Mordszene entnimmt der Dichter Holinsheds Schilderung vom Tode König Duffs, der vom Befehlshaber der Burg Forres überfallen wird und wobei auch die Lady, die in den Chroniken eine sehr große Rolle spielt, zu der ihr vom Dichter verliehenen Bedeutung gelangt, da der Mörder »durch Worte seiner Frau zu der Untat aufgehetzt worden war«!

wurde auf Malcolms Befehl ermordet und auch ihr erster Gatte hatte ein gewaltsames Ende gefunden[1]. Aber auch Macbeths Vater selbst verlor im Kampfe mit seinem Neffen Malcolm das Leben. So war also Macbeth trotz der entfernten Verwandtschaft mit Duncan — bei Shakespeare heißen sie noch Vettern — berechtigt, für sich und sein Weib Blutrache zu üben und die usurpierte Herrschaft an sich zu reißen. Er soll auch gerecht und milde regiert haben und das schottische Volk hat noch lange an die goldenen Tage unter Macbeth gedacht, während die Chronisten ihn zum feigen, blutgierigen Tyrannen machten.

Es scheint sich hier das besonders aus der antiken Überlieferung geläufige Beispiel zu wiederholen, daß auf eine bedeutende historische Persönlichkeit ein mythischer Charakter gepfropft wird. Diesen erklärt Simrock aus alten gottesdienstlichen Gebräuchen, welche die Germanen am Maifeste übten, um die Eroberung des Winters durch den Frühling zu symbolisieren. Am 1. Mai zog alles in feierlichem Zuge in den Wald, den Sommer einzuholen, der vom Maigrafen oder Maikönig dargestellt wurde. Dieser wählte sich nach dem Sieg über den Winter eine Gemahlin, die Maikönigin, und alles schmückte sich darauf mit abgehauenen Zweigen der Bäume, so daß es bei der Rückkehr schien, als käme ein ganzer Wald gegangen. Aus diesem »Mairitt« oder Sommerempfang leitet Simrock die Sage vom wandelnden Wald ab, die sich auch in der hessischen Überlieferung vom König Grunewald findet[2], und er weist darauf hin, daß dem Dichter das Motiv des Kampfes zwischen Sommer und Winter nicht fremd war: schon in seinem frühesten Lustspiel »Verlorene Liebesmüh« hat er es verwendet; der in der Walpurgisnacht spielende »Mittsommernachtstraum« gehört ganz hieher und in einem seiner letzten Werke, dem »Wintermärchen« klingt es wieder deutlich an (IV, 3).

Auch von diesem mystischen Kern aus führen wieder Fäden zu den persönlichen Anlässen und Motiven des Dichters, die ihn zur dramatischen Gestaltung dieses Stoffes drängten und von denen wir mindestens die wichtigsten kurz hervorheben wollen. Das Jahr 1601 bildet mit dem »Hamlet« einen auffälligen Wendepunkt im Leben

[1] Nach Wintouns Chronik durch Macbeth, der in ihm seinen Oheim erschlagen hatte und dessen Frau dann heiratete. Vgl. die Beziehungen zum Hamletstoff.

[2] Es ist von Interesse, daß Kroeger (S. 86) die auf den Hawai-Inseln heimische Hinasage, eine Art Ilias, als verwandt mit der Sage vom wandelnden Wald anführt und auf die Ansicht eines Forschers verweist, der den zur Einnahme der Stadt Haupu von den Belagerern erbauten »wandernden Wall« als Mittel- und Bindeglied zwischen dem wandelnden Wald und dem hölzernen Pferd von Troja bezeichnet. Über das Vorkommen der Motive vom »wandelnden Wald« und dem nicht vom Weibe Geborenen in der serbischen Volkskunde sprach im Jahre 1915 der serbische Forscher Prof. Popovitsch von der Universität Belgrad in der Londoner Shakespeare Association (vgl. »Vossische Zeitung« vom 25. Jänner 1916) und verwies dabei auf die anglizistische Forscherin Mrs. C. Hopes, die darauf aufmerksam gemacht hat, daß die Männer von Kent sich auch der Zweige bedienten, als sie bei der normannischen Eroberung Wilhelm den Eroberer bekämpften.

und Schaffen des Dichters, den Freud aus dem Tod von Shakespeares Vater und den sich daranschließenden Gefühlsreaktionen psychologisch verständlich gemacht hat. Daß »Macbeth« der gleichen Stimmung entstammt, wird schon rein äußerlich durch einen von Brandes (S. 595) charakterisierten Umstand angedeutet: »Nur in diesen Dramen kehren die Toten aus ihren Gräbern zurück, um auf der Bühne des Lebens aufzutreten, nur in ihnen dringt ein Hauch aus der Geisterwelt in die Athmosphäre der Lebenden. Weder in Othello noch in Lear kommt etwas Ähnliches vor.« — Beide Helden, vom Schicksal zu einer großen Tat bestimmt, leiden unter Selbstvorwürfen und Gewissensqualen: Hamlet vor der Tat — Macbeth nachher, und in beiden Fällen handelt es sich um den Mord eines Verwandten, der dem Mörder den Platz des Vorgängers sichern soll. In beiden Dramen wird aber der tragische Konflikt durch den Tod des Vaters direkt ausgelöst: Im Hamlet überdeutlich, da seine vorausgegangene Ermordung die ganze Handlung überschattet und treibt, im Macbeth nur nebenbei gestreift, aber von ebenso entscheidender Bedeutung für das Verständnis des Stückes. Denn die Handlung nimmt ihren Ausgang von der Weissagung der drei Schicksalsschwestern, die den Ehrgeiz des Feldherrn durch Begrüßung als Than von Glamis, Cawdor und endlich König anstacheln und durch die unerwartete Erfüllung der ersten Bedingungen ihm Hoffnung auf Erreichung der letzten, noch ausstehenden, machen. Unmittelbar nach dem Ausspruch der Hexen wird Macbeth durch die Ernennung zum Than von Cawdor überrascht. Than von Glamis aber war er bereits, und zwar durch den in einer einzigen Zeile und auch da nur angedeuteten Tod seines Vaters: »Durch Sinels Tod zwar bin ich Than von Glamis.« (I, 3.) Hier liegt einer der Angelpunkte zur Erkenntnis des geheimen seelischen Mechanismus des Stückes: durch den Tod des Vaters werden seine ehrgeizigen Wünsche und die zu ihrer Erfüllung nötige Tatkraft erst frei. Bei Macbeth wird dies durch den äußeren Anlaß des Thronwechsels ermöglicht, indem der Dichter die persönlich notwendige innerliche Wandlung sozusagen unter dem Schutze der allgemeinen sozialen Wandlung mitmachen kann. Er identifiziert sich auf Grund des nicht weit zurückliegenden Todes seines eigenen Vaters mit dem neuen Herrscher (Vater), setzt aber sogleich — eben im Drama — hinzu: wenn ich jetzt Nachfolger des Verstorbenen (des Vaters) würde, so hätte ich das Gefühl, meinen Vorgänger ermordet zu haben. Dieses bei Shakespeare dominierende Schuldgefühl[1] schafft das Motiv der »Vergeltungsfurcht«, d. h. der Furcht vor Nachkommenschaft, der auf der andern Seite Macbeths Wunsch nach einem Thronerben entgegensteht. Es ist nicht ohne Interesse, daß in der Quelle, die Holinshed einfach ausschrieb, in der Chronik des Hektor Boethius, dieses Motiv bereits angedeutet ist. Nach zehn Jahren gerechter Herrschaft verfällt Macbeth plötzlich

[1] Rank, »Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage«. 1912. Kap. VI.

wieder in seinen ursprünglichen bösen Charakter: »Die Furien regen ihn auf und flößen ihm die Furcht ein, man könnte ihm tun, wie er einem andern (nämlich Duncan) getan« und sein Argwohn wendet sich zunächst gegen Banquo und seinen Sohn Fleance, weil ihren Nachkommen die Krone versprochen ist (Kroeger, 113).

Dies Motiv der Furcht vor der heranwachsenden und auf ihre Rechte pochenden Jugend, das Ibsen in dem gleichfalls kinderlos gewordenen »Baumeister Solness« verkörpert hat, konnte in der mythischen Darstellung des festverschanzten Winterriesen, der dem heranrückenden Sommer weichen muß, eine naive Einkleidung finden. Der alte böse Geist wehrt sich nach Kräften, muß aber schließlich doch der unaufhaltsam vorrückenden grünen Jugend weichen, die das Hexenorakel durch ein »gekröntes Kind mit einem Baum in der Hand« ankündigen läßt. Und auch der vorhergehende Trostspruch des blutigen Kindes: »Dir schadet keiner, den ein Weib gebar«, soll diese Furcht bannen, indem er besagt: Dir wird kein Kind schaden. Zur Sicherheit muß jedoch die ganze junge Generation Macduffs sterben, der junge Siward stirbt, die Söhne Duncans flüchten und Fleance entkommt dem allgemeinen Kindermord nur als prophezeiter Stammvater der Stuarts. Aber indem ihm, wie den Söhnen Duncans, von Macbeth nachgesagt wird, sie seien geflohen, weil sie ihre eigenen Väter ermordet hätten, deutet der Dichter das Motiv der Vergeltungsfurcht wieder an, dem zuliebe die in Banquos Sohn verkörperte junge Generation ausgerottet werden soll. Sein Neid gegen Banquo wurzelt darin, daß dieser wohl nicht selbst König wird, aber Könige zeugt, für die dann Macbeth all die Verbrechen auf sich gehäuft hätte. So liegt seine tragische Schuld in dem verzweifelten Ankämpfen gegen die Naturnotwendigkeit des Alterns und Abtretens zugunsten der Nachkommenschaft und er bricht eigentlich daran zusammen, daß es ihm nur äußerlich gelingt, sich an die Stelle des Vaters (Königs) zu setzen, während er es zur wirklichen Vaterschaft nicht bringen kann. Hier mengen sich wieder starke persönliche Motive des bekanntlich selbst um einen früh verstorbenen Sohn namens Hamnet trauernden Dichters ein, die möglicherweise die unlösbaren Widersprüche des Stückes in bezug auf Macbeths Nachkommenschaft mitverschuldet haben könnten.

Zu dem stark persönlichen und in dem widerspruchsvollen Gefühlsleben des Dichters verankerten individuellen Anteil an dem Hauptthema des Dramas, der Kinderlosigkeit, den in der sagenhaften Überlieferung gegebenen Unsicherheiten und den von aktuellen Ereignissen geforderten Modifikationen, tritt noch ein weiteres aktuelles Motiv, das man wahrscheinlich als das bewußt treibende ansehen darf. Königin Elisabeth, die der Dichter seit der 1601 erfolgten Verurteilung seiner geliebten Gönner Southampton und Essex gehaßt hatte, war ja ohne Erben gestorben und hatte in letzter Stunde Jakob, den Sohn ihrer Todfeindin Maria Stuart, zum Nachfolger ernennen müssen. In welcher Weise dieses Verhältnis zu Elisabeth bestimmend auf die Gestaltung des Stoffes gewirkt haben mag, hat

Freud in seiner Skizze »Über einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit«[1] zu verstehen gesucht. Die »jungfräuliche« Königin, von der ein Gerede wissen wollte, daß sie nie imstande gewesen wäre, ein Kind zu gebären, und die sich einst bei der Nachricht von Jakobs Geburt im schmerzlichen Aufschrei als »einen dürren Stamm« bezeichnet hatte[2], war gewiß mitbestimmend dafür gewesen, daß die Lady Macbeth des Stückes kinderlos bleiben mußte. Auch durfte Macbeth selbst, abgesehen von den entwickelten psychologischen Momenten und historischen Zeugnissen auch aus rein tendenziösen Gründen keine Kinder haben, wenn die aus Banquos Stamm hervorgegangenen Stuarts entsprechend verherrlicht werden sollten. »Die Thronbesteigung Jakobs I. war wie eine Demonstration des Fluches der Unfruchtbarkeit und der Segnungen der fortlaufenden Generation« (Freud). Es scheint, daß der Dichter im Macbeth seiner Genugtuung über diese Bestrafung der Elisabeth an dem empfindlichsten Punkte ihrer Weiblichkeit und Königswürde Ausdruck verleihen wollte. Die wegen ihrer Tyrannei längst unbeliebt gewordene Königin, die ähnlich dem grausamen Macbeth der Sage nicht abtreten wollte, hatte das Vorbild dafür geliefert, wie man sich auf der Höhe der Macht der gefürchteten Rivalen und Günstlinge entledigt. Hatte sie doch — wie Macbeth — ihre Blutsverwandte und Gastin Maria Stuart beseitigen lassen, um schließlich infolge der eigenen Unfruchtbarkeit gezwungen zu sein, den Sohn ihrer Todfeindin das Erbe antreten zu lassen — ganz wie Macbeth Banquos Sohn Fleance. Dann hatte die Königin gerade in dem entscheidenden Wendepunkt in des Dichters Innenleben, 1601, — wenige Monate vor dem Tode von Shakespeares Vaters — seine beiden Freunde und Gönner Essex und Southampton hinrichten lassen. Wie tief des Dichters Abneigung gegen Elisabeth bei ihrem Tode bereits Wurzel geschlagen haben muß, zeigt sich unter anderem darin, daß er in die zahlreichen poetischen Trauergesänge nicht einstimmte, ja, trotz Chettles ausdrücklicher Aufforderung keine Zeile zu ihrem Preise schrieb (Brandes, 350). Er hatte also auch von dieser Seite her besondere persönliche Gründe, in Jakob eine neue Zeit zu begrüßen.

Gerade dieses starke Hervortreten der subjektiven und aktuellen Elemente, wie es in Shakespeares Macbeth (und auch im Kleistschen Drama) der Fall ist, scheint eine der Bedingungen zu sein, welche die Gestaltung eines historischen Stoffes zum Drama anstatt zum Epos ermöglichen. Wie bei der »Hermannschlacht« erfolgt auch im

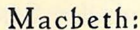
---

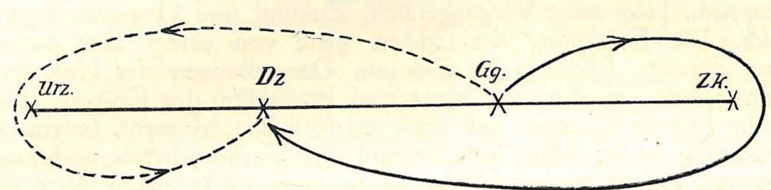
[1] Imago IV, 1915—1916, Heft 6.

[2] Vgl. Macbeth (Akt III, Sz. 1):

> Auf mein Haupt setzten sie unfruchtbar Gold,
> Ein dürres Zepter reichten sie der Faust,
> Daß es entgleite dann in fremde Hand,
> Da nicht mein Sohn mir nachfolgt . . . .

Macbeth eine Rochade der Zukunft in die Vergangenheit, nur wird das Erhoffte hier nicht in die Urzeit, sondern in eine Mittelzeit geworfen.





Wie das Schema zeigt, ist hier die Vergangenheit deutlich in die Urzeit und die »Mitvergangenheit« geschieden, ähnlich wie bei der Erinnerungsbildung, nur wird hier in die Darstellungszeit, die gleichsam einer Projektion der Zukunft entspricht, der ⟨mythische⟩ Stoff der Urzeit verarbeitet und so der Anschein von vier Zeiten erweckt, da durch diese aus besonderen Motiven erfolgende Rochade zwei Vergangenheiten geschaffen werden.

Es kann uns im ganzen nicht überraschen, daß sich die Motive der individuellen Dichtung mannigfaltiger erwiesen haben als die der banalen Phantasiebildung aller Menschen. Bei der einzelnen, von der Überlieferung bewahrten Dichterpersönlichkeit wirken subjektive Tendenzen und die eigene — infantile — Vergangenheit als verstärkende, und oft genug die generellen Motive überdeckende Faktoren, während das Epos mit seiner aus der mythischen Kindheit des ganzen Volkes stammenden generellen Urzeit nach unserer Erwartung einen wesentlich einfacheren Mechanismus zeigen müßte.

Das Grundgesetz vom dreizeitigen Charakter der Phantasiebildung wird sich unserer Erwartung nach auch beim Epos auffinden und zu seinem Verständnis in ähnlicher Weise verwerten lassen wie bei den besprochenen Dichtungen, die sich zum »Volksepos« etwa so verhalten wie etwa Artifizielles zum Spontanen. Denn das der Phantasiebildung scheinbar immanente Gesetz ist — mag es nun in der Tendenzdichtung in bewußter Verwendung auftreten oder sich im Volksepos in seiner unbewußten Wirksamkeit entfalten — über alle äußerlichen Unstimmigkeiten erhaben und so mögen sich in der Epenbildung all die Inkongruenzen hergestellt haben, an denen die Kritik mit Recht Anstoß genommen hat.

Die unleugbaren Widersprüche und zeitlichen Abweichungen innerhalb des Epos selbst müssen daher nicht a priori spätere Zutaten unverständiger Interpolatoren sein, die mit logischen, ästhetischen oder psychologisierenden Betrachtungen zu verstehen oder zu beseitigen wären, sondern verlangen nach einer genetischen Erklärung, wie sie bereits Friedrich Schlegel angedeutet hatte in der Auffassung, daß der epische Dichter selbst »Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verschmilzt«, was übrigens auch in

der Sprache zum Ausdruck kommt, die alte und neue Ausdrücke nebeneinanderstellt und verschiedene Dialekte unbedenklich mischt. Das Epos stellt die Handlung, wie Schlegel ausführt, nicht als gegenwärtig dar, es macht auf den Schein der Wirklichkeit keinen Anspruch. Hier seien Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart ganz gleich. Die Erzählung des Epikers gehe von einem zum andern ohne Zwang: Blicke in die Zukunft, Darstellungen der Unterwelt seien beliebt, ebenso wie Vor- und Rückgriffe des Epikers. Das gleiche Prinzip offenbare sich auch im formalen Moment, indem die Erzählung in der Mitte anfange und das Vorhergehende nachtrage, während es oft genug in der Mitte ende (»Gedanken über das Epos«). So steht im Epos Gegenwärtiges, Vergangenes und Urzeitliches nebeneinander, gleichsam in eine Ebene projiziert und die mangelnde Einsicht in diese auf dem Gebiete der bildenden Kunst längst erkannten technischen Eigenheiten hat die Reihe von schweren Mißverständnissen, schiefen Auffassungen und haltlosen Theorien gezeitigt, die sich vergeblich bemüht haben, offenkundige Widersprüche und Abweichungen im Inhalt des Epos durch Streichungen (Athetesen) und scharfsinnige Kommentierung zu beseitigen, wie die Alten, oder neuestens die Schwierigkeiten durch historische Auffassung zu umgehen und eine epische Schichtenbildung anzunehmen, die den mystischen Begriff eines vom Volk allmählich geschaffenen Gedichtes oder eine rein mechanische Zusammenkleisterung verschiedenwertigen Materials voraussetzt. Beide Auffassungen haben sich als unhaltbar herausgestellt, aber noch ist nichts Brauchbareres an ihre Stelle getreten.

Literatur.

Brahm Otto: Das Leben Heinrich von Kleists. Neue Ausgabe, Berlin 1911.
Brandes Georg: William Shakespeare. München 1896.
Freud Sigm.: Der Dichter und das Phantasieren. Neue Revue I, 10. März 1908. Abgedruckt in: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Folge, S. 197 ff.
Freud Sigm.: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen I, 1909, S. 393, Anmerkung. Abgedruckt in: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre.
Freud Sigm.: Zur Psychopathologie des Alltagsleben.
Freud Sigm.: Die Traumdeutung.
Kleist Heinrich: Sämtliche Werke in 4 Bänden. Herausgegeben von Prof. Karl Siegen. Leipzig. O. J. (Hesses Klassiker.)
Kleist Heinrich: Die Hermannschlacht. Für den Schulgebrauch herausgegeben von Khull. Leipzig 1893. (Freytag.)
Kleist Heinrich: Herausgegeben von Stefan Wukadinowic. Neuere Dichter. Band 37.
Kleist Heinrich: Herausgegeben von Ludwig Tieck. 2. Ausgabe. Berlin 1863. Mit Einleitung von Julian Schmidt.
Kroeger Emil: Die Sage von Macbeth. 1904.
Macaulay, Lord Thomas B.: Lays of Ancient Rome with Jovy and the Armada. Illustrated. London 1884.
Macaulay, Lord Thomas B.: Altrömische Heldenlieder. Deutsch von Harry v. Pilgrim. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 3974.
Meyer-Benfey R.: Das Drama Heinrich von Kleists. Band 2. Berlin 1911.
Ortner Heinrich: Bemerkungen zu Kleists Hermannschlacht. Programm des Neuen Gymnasiums zu Regensburg 1894.
Rank Otto: Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie. Wien und Leipzig 1907.
Rank Otto: Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens. Leipzig und Wien 1912.
Shakespeare: Macbeth. Édition classique par James Darmesteter. Deuxième éditon. Paris 1887.
Simrock: Handbuch der deutschen Mythologie. 4. Aufl. Bonn 1874.
Simrock: Die Quellen des Shakespeare. 2. Aufl. 1870. Band II, S. 257 ff.
Wagner Richard: Eine Mitteilung an meine Freunde. Gesammelte Schriften und Dichtungen. Leipzig 1871—1880.



Zur Psychogenese der Mechanik.

(Kritische Bemerkungen über eine Studie von Ernst Mach.)

Von Dr. S. FERENCZI (Budapest).

Der Psychoanalytiker, welcher der fast einmütigen Ablehnung seiner Erkenntnisse durch die in ihrer Seelenruhe gestörten Menschheit einen gewissen Fatalismus entgegenzusetzen gelernt hat, wird in großen Zeitabständen von gewissen Erfahrungen vorübergehend aus dieser Stimmung aufgerüttelt. Während die tonangebenden Gelehrten unausgesetzt damit beschäftigt sind, unsere Wissenschaft zum soundsovielten Male zu vernichten und zu begraben, meldet sich bald aus dem fernsten Indien, bald aus Mexiko, Peru oder Australien ein einsamer Denker, Arzt oder Menschenbeobachter, und erklärt sich als Anhänger Freuds. Noch überraschender ist es, wenn es sich herausstellt, daß in unserer nächsten Nähe im stillen ein Psychoanalytiker gearbeitet hat und mit dem jahrelang gesammelten psychoanalytischen Wissen plötzlich vor die Öffentlichkeit tritt. Am allerseltensten kommt man aber in die Lage, in den Werken der anerkannten Größen der heutigen Wissenschaft Spuren des psychoanalytischen Einflusses oder einen Parallelismus ihrer Denkrichtung mit jener der Psychoanalytiker zu entdecken.

Bei diesem Stande der Dinge wird es wohl jeder verzeihlich und verständlich finden, daß ich bei der Lektüre des Vorwortes von Ernst Machs Arbeit: »Kultur und Mechanik«[1] die, natürlich immer nur notgedrungene, und schwer zu ertragende fatalistische Einstellung für einen Moment wieder fallen ließ und mich der optimistischen Idee hingab, in einem der bedeutendsten der jetzt lebenden Denker und Gelehrten[2] einen Gleichgesinnten begrüßen und verehren zu können.

Meine — wie sich bald herausstellte — irrige Erwartung wird mir jeder Psychoanalytiker nachempfinden, der dieses Vorwort — dessen Inhalt ich hier zum Teile wiedergebe — liest.

»In der Einleitung der 1883 erschienenen ‚Mechanik' des Verfassers ist die Anschauung vertreten« — heißt es am Anfange des Vorwortes — »daß sich die Lehren der Mechanik aus den Erfahrungsschätzen des Handwerks durch intellektuelle Läuterung ergeben haben.«

»Es bot sich nun die Möglichkeit, noch einen Schritt weiter zu gehen, indem es meinem in frühester Kindheit mechanisch sehr veranlagten Sohne Ludwig auf meine Veranlassung gelang, durch immer neu einsetzende Erinnerungsversuche seine damalige Entwicklung mit vielen Einzelheiten im wesentlichen zu reproduzieren, wobei es sich zeigte, daß die

[1] Stuttgart, Verlag von W. Spemann, 1915.
[2] Seit der Niederschrift dieser Zeilen ist Ernst Mach gestorben.

gewaltigen, unauslöschlichen dynamischen Empfindungserfahrungen jener Zeit uns mit einem Male auch dem instinktiven Ursprunge aller Behelfe, wie Werkzeuge, Waffen und Maschinen, naherücken.«

»Von der Überzeugung geleitet, daß ein weiteres Verfolgen solcher Erfahrungen eine unvergleichliche Vertiefung der Urgeschichte der Mechanik ermöglichen, außerdem aber auch noch zur Begründung einer allgemeinen genetischen Technologie führen könnte, habe ich diese Studie als bescheidenen Schritt in dieser Richtung unternommen . . .«[1].

In diesen Sätzen findet der Psychoanalytiker ihm längst vertraute Ideen und geläufige Arbeitsweisen wieder.

Die eigentlichen Grundlagen eines hochzusammengesetzten psychischen Gebildes mittels »immer neu einsetzenden Erinnerungsversuchen« aus primitiven abzuleiten und ihre Wurzel schließlich im infantilen Erleben zu finden, ist das Wesentliche an der psychoanalytischen Methode und ihr wichtigstes Ergebnis. Seit mehr als zwanzig Jahren wurde Freud nicht müde, diese Methode mit dem gleichen Ergebnis an den verschiedenartigsten psychischen Gebilden: an neurotischen Symptomen der Kranken, an komplizierten psychischen Leistungen des Gesunden, ja auch an gewissen sozialen und künstlerischen Schöpfungen der Menschheit zu erproben. Einige Schüler Freuds veröffentlichten bereits sogar psychogenetische Theorien und Erfahrungssätze, die auf das Spezialgebiet Machs, die Entwicklung der Mechanik, einiges Licht werfen.

In den einleitenden Sätzen Machs sind aber auch andere, bisher fast nur von der Psychoanalyse befürwortete oder zuerst von ihr ausdrücklich betonte Anschauungen subsumiert. Die Worte »unauslöschliche Empfindungserfahrungen der ersten Kindheit« klingen wie der Freudsche Satz von der Unzerstörbarkeit und Zeitlosigkeit des Infantilen und Unbewußten. Der Plan, die Urgeschichte der Mechanik statt durch Ausgrabungen durch methodische genealogische Untersuchungen des individuellen Seelenlebens zu fördern, wiederholt nur die psychoanalytische These, wonach im Unbewußten des Erwachsenen nicht nur psychische Tendenzen und Inhalte der eigenen Kindheit, sondern auch solche der stammesgeschichtlichen Vorfahren nachzuweisen sind. Die Machsche Idee, die Kulturgeschichte der Menschheit — auf der Grundlage des biogenetischen Grundgesetzes — individualpsychologisch zu fördern, ist in der Psychoanalyse gang und gäbe. Ich verweise nur auf die epochemachende Arbeit Freuds »Totem und Tabu« (1913), in der das Wesen dieser bisher unerklärten sozialen Institutionen mit Hilfe individueller, bis auf die Kindheit zurückreichender Seelenanalysen dem Verständnis näher gebracht wurden[2].

[1] Die Hervorhebungen stammen vom Referenten.

[2] Siehe auch die Arbeiten von Storfer (»Zur Sonderstellung des Vatermordes«), die Arbeiten Sperbers über die Psychogenese der Sprache, Gieses

Ich muß es gleich vorwegnehmen, daß meine Hoffnung, Mach hätte bei seinen Untersuchungen die Ergebnisse der Psychoanalyse benützt oder berücksichtigt, sich nicht erfüllt hat. Es wird zwar nirgends gesagt, welcher Art jene »immer neu einsetzenden Erinnerungsversuche« waren, deren sich der Autor bediente; weder der Hergang noch das Ergebnis dieses psychologischen Experimentes wird uns mitgeteilt, nur die Schlüsse, die daraus gezogen werden konnten. Aber schon diese Schlüsse gestatten uns den Rückschluß, daß es sich einfach um wiederholte Anstrengungen handelte, das Vergangene durch bewußtes Hinlenken der Aufmerksamkeit zu erinnern. Ob und inwieweit dabei die — hier gewiß nicht unwirksame, weil väterliche — Suggestion die Erinnerungswiderstände überwinden half — etwa im Sinne der ersten analytischen Versuche Freuds — erfahren wir nicht. Keineswegs scheint aber die freie Assoziation angewendet worden zu sein, das heißt die einzige Methode, die über alle affektiven Widerstände, die die infantile Amnesie verschulden, hinweghilft und die Vergangenheit fast restlos zu reproduzieren gestattet. Dementsprechend ist die affektive Determinierung der infantilen (und archaischen) mechanischen Entdeckungen in dieser Arbeit Machs nicht hinreichend gewürdigt und die Fortschritte der Technik fast nur vom rationalistischen Standpunkte, als fortschreitende Entwicklung der Intelligenz beschrieben.

Machs Auffassung über die Genese der ersten kindlichen und urzeitlichen Entdeckungen ist folgenden Sätzen zu entnehmen: »Rückblickend (auf die Kindheit, auf die Urzeiten) sehen wir mit Staunen, daß unser ganzes weiteres Leben nur eine Fortsetzung unseres damaligen Verhaltens ist; wir bemühten uns, mit unserer Umgebung fertig zu werden, sie zu verstehen und dadurch unseren Willen zu erreichen« ... »Mit einem Male ist uns nahegerückt, wie ungezählte Generationen, manchmal durch Klima und Boden etwas begünstigt, im dunklen Drange, besser zu leben, aber allgemein unter Verhältnissen, deren Härte wir gar nicht mehr einzuschätzen vermögen, sich durch lange Jahrhunderte bemühten und Werke schufen, deren heutige Endglieder wir in den Händen haben« ... »Denken und träumen wir aber über diesen Dingen längst verschwundener Zeiten, so steigen gleich einer Illusion alte Erinnerungen an Erlebtes und Gefühltes auf, und in unsere dereinstige kindliche Empfindungswelt zurückversinkend, ahnen und erwarten wir die mannigfachen Entstehungsweisen und Wege für jene Funde von so unermeßlicher Tragweite.«

Dieses, wie gesagt auch von unserem Standpunkte, durchaus

Untersuchungen über die der Werkzeuge, Abrahams, Ranks Arbeiten über die Genese von Mythen und Dichterwerken und die noch nicht publizierten Untersuchungen von Sachs über die Pflugkultur und ihren symbolischen Niederschlag im Seelenleben des Menschen. — Einen Versuch, das besondere Interesse der Menschen am Gelde ontogenetisch zu erklären, habe ich selbst unternommen. (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, II, 1914, S. 506 ff.

richtige Programm wird aber von Mach nur unvollkommen ausgeführt. Da er es verschmäht, die psychoanalytische Methode anzuwenden, die bewußten Träume und Gedanken, die infantilen Deckerinnerungen durch Aufdeckung ihres unbewußten Hintergrundes zu ergänzen, ihre Entstellungen rückgängig zu machen, müssen seine Erkenntnisse oberflächlich bleiben und — da die libidinösen Motive zumeist verdrängt und unbewußt sind — konnten seine Versuche fast überall nur rationalistische Erklärungen für die technischen Fortschritte ergeben, richtiger gesagt: nur die rationelle Seite der Motivierung beleuchten.

Die Tonschalen entstanden zuerst vielleicht »als Ersatz der Hohlhand beim Trinken«, indem etwa »das in hohlen Steinfragmenten sich sammelnde Wasser den Anstoß zur Herstellung von Gefäßen bildete, bloßen Tonklumpen, in die mit der Hand Höhlungen gedrückt wurden«. Warum aber »der zutage liegende feinplastische Ton immer ein sehr anregendes Material gewesen sein muß«, wird nicht weiter untersucht. Und doch liefert die Psychoanalyse diesen fehlenden Teil der Erklärung, indem sie diese sonderbare »Anregung« auf ganz bestimmte erotische Komponenten der Libido zurückzuführen gestattet[1].

Ebensowenig wird bei Mach danach geforscht, warum zum Beispiel »das Flechten und Drehen textiler Substanzen ein starker Anreiz für den Beschäftigungstrieb — ein ständiges Vergnügen« ist. Mach begnügt sich mit der Annahme eines primären Beschäftigungstriebes, dessen Erinnerungsspuren in Zeiten des Bedürfnisses blitzartig auftauchen und verwertet werden.

»Das Glätten vorhandener Rotationskörper, wie das runder Aststäbchen, gehörte wohl mit zu den Spielen primitivster Zeiten. Als Kinder haben wir es unzählige Male ausgeübt und ein solches Stäbchen einmal in irgend einer Rinne ohne axiale Verschiebung mit der Hand hin- und hergerollt, wobei irgend eine Rauhigkeit eine schöne Rinne zog . . . usw.« (Urform der Drehbank.)

. . . »Unsere eigenen spielenden Finger in der frühesten Kindheit haben uns die Schraube vermittelt, irgend etwas von schraubenförmiger Struktur war uns in die Hände geraten . . ., es im Spiele drehend, fühlten wir, wie es sich in die Handfläche einbohrte — ein für uns damals besonders rätselhaftes Gefühl, das stets zur Wiederholung lockte . . .«

In ähnlicher Weise erklärt uns Mach das Entstehen der Feuerbohr- und -reibmaschinen, der Wasserschöpf- und Pumpwerkzeuge etc. Immer und überall sieht er das Walten eines Betätigungstriebes, der durch den glücklichen Zufall begünstigt, zu einer Erfindung führt. »Erfindungen werden da gemacht, wo die Verhältnisse am günstigsten, die Schwierigkeiten am kleinsten

[1] S. Freud, Charakter und Analerotik, sowie die schon zitierte Arbeit des Referenten »Zur Ontogenese des Geldinteresses«.

sind.« Nach Mach können sich also Erfindungen »im Laufe riesiger Zeiträume in das Leben unserer Vorfahren ganz ohne das Hinzutun besonderer Persönlichkeiten und Individualitäten eingeschlichen haben.«

Die Psychoanalyse lehrt es anders. In einer mehr programmatischen Arbeit über die Entwicklung des Realitätssinnes[1] mußte ich auf Grund psychoanalytischer Erfahrungen annehmen, daß sowohl in der individuellen, wie in der Artentwicklung, also auch in der Entwicklung der Kultur des Menschen, die Not als treibendes Motiv gewirkt haben mag. Ich wies besonders auf die Entbehrungen der Eiszeiten hin, die einen bedeutenden Entwicklungsschub veranlaßt haben mögen. Wenn nach Machs Mitteilung »der Erfindungsgeist des Eskimos nach übereinstimmenden Aussagen unerschöpflich sein soll«, ist es schwer, eine besondere Begünstigung seitens des Klimas und Bodens als zufällige Ursache der Erfindungen anzunehmen. Viel plausibler ist es, besonders anpassungsfähige Individuen, also Persönlichkeiten zu postulieren, die, den nie fehlenden »Zufall« in ihren Dienst zwingend, zu Entdeckern wurden.

Mit der Anpassung an die Realität sieht aber die Psychoanalyse nur die eine Seite des Problems beleuchtet. Sie lehrt, daß Entdeckungen außer der egoistischen fast immer auch eine libidinöse Wurzel im Seelenleben haben. Die Bewegungs- und Beschäftigungslust des Kindes beim Kneten, Bohren, Wasserschöpfen, Spritzen etc. fließt aus dem Erotismus der Organbetätigung, deren eine Sublimierungsform das »symbolische« Reproduzieren dieser Tätigkeiten in der Außenwelt darstellt. Gewisse Einzelheiten — besonders die Benennungen — der Werkzeuge des Menschen zeigen uns noch die Spuren ihrer zum Teile libidinösen Herkunft[2].

Solche Anschauungen liegen aber Mach, der die analytische Psychologie des Menschen nicht kennt, ganz fern. Er nennt sogar die Anschauungen des Hegelianers E. Kapp, »der die mechanischen Konstruktionen als unbewußte Organprojektionen auffaßt«, Witze, die ernst zu nehmen man sich hüten muß, da »durch Mystik in der Wissenschaft nichts klarer« wird. Die Spencersche Idee aber, wonach die mechanischen Konstruktionen Organ-Verlängerungen sind, sei unverfänglich.

Unserer psychoanalytischen Auffassung widerspricht keine dieser Erklärungen, ja, meiner Anschauung nach widersprechen sie auch einander nicht. Es gibt wirklich primitive Maschinen, die noch nicht

---

[1] Internationale Zeitschrift f. ärztl. Psychoanalyse, I. Jahrg. 1913.

[2] Machs Anschauung über diesen Gegenstand, die die libidinösen Triebe gar nicht berücksichtigt, ist ebenso unvollkommen, wie die gegenteilige Übertreibung Jungs, nach dem die Werkzeuge nur verdrängte erotische Neigungen reproduzieren wollen, zum Beispiel die Feuerbohrer die unterdrückte Genitalbetätigung. Nach unserer Ansicht stammen, wie gesagt, die Entdeckungen aus zwei Quellen, einer egoistischen und einer erotischen. Zuzugeben ist aber, daß für die schließliche Gestaltung des Werkzeuges sehr oft eine libidinöse Organfunktion vorbildlich ist.

Projektionen der Organe, sonderen Introjektionen eines Teiles der Außenwelt bedeuten, durch die der Wirkungskreis des Ich vergrößert wird — so der Stock oder der Hammer.

Die selbsttätige Maschine dagegen ist schon fast reine Organprojektion: ein Stück der Außenwelt wird mit Menschenwillen »beseelt« und arbeitet statt unserer Hände. Die Introjektions- und die Projektionsmaschinen — wie ich sie nennen möchte — schließen einander also nicht aus, sie entsprechen nur zwei psychischen Entwicklungsstufen der Realitätsbewältigung. Der ins Auge springenden Analogie gewisser Maschinen mit Organen[1] kann sich übrigens auch Mach nicht ganz entziehen.

Mit all diesen Bemerkungen will ich den großen Wert und die Bedeutsamkeit der Machschen Arbeit durchaus nicht schmälern, mein Zweck war nur, darauf hinzuweisen, welch reiche Erkenntnisquellen unsere Gelehrten durch die Nichtberücksichtigung der Psychoanalytik vor sich verschließen. Auch wir Psychoanalytiker wünschen nichts sehnlicher, als die von Mach in diesem Werke geforderte Zusammenarbeit der Psychologie mit den exakten Wissenschaften, verlangen aber, daß die exakten Wissenschaften in Fragen der Psychogenetik auch unsere psychologischen Untersuchungsmethoden anwenden und die sie interessierenden psychologischen Probleme vom übrigen seelischen Material nicht künstlich isolieren sollen. Mach selbst erachtet es für einen Fehler, »aus der Fülle der auf das Individuum einwirkenden Eindrücke ... gerade die mechanischen zu verfolgen, während in der Natur, im Leben, die verschiedenartigsten instinktiven und empirischen Einblicke sich zweifellos mit- und auseinander dereinst entwickelt haben« (und darum gibt es in dieser Arbeit Beispiele nicht nur mechanischer, sondern auch metallurgischer, chemisch-technologischer, ja sogar biologischer und toxikologischer Entdeckungen).

An anderer Stelle des Buches betont er, daß die ganze Mechanik eine Idealisierung ist, eine Abstraktion, die die nicht umkehrbaren (thermodynamischen) Prozesse exakt darzustellen nicht imstande ist. Mit derselben Unparteilichkeit aber, mit der Mach die Grenzen seines Spezialgebietes absteckt, könnte er sich auch eingestehen, daß die aus dem übrigen seelischen Zusammenhange gelöste Betrachtung der Entwicklung unserer mechanischen Fähigkeiten, wie er sich ausdrücken würde, »durch Außerachtlassung und Übersehen notwendig an Wahrscheinlichkeit verlieren« und eine der Realität entrückte Idealisierung bleiben muß.

Nur noch zu einer Anregung Machs möchten wir Stellung nehmen. »Ein hervorragend wichtiges Hilfsmittel einer experimentellen Ethnographie«, meint Mach, »wäre die Beobachtung isolierter, ihrer Umgebung schon in allerersten Anfängen entzogener und

[1] Vergleiche dazu das instruktive Buch »Die Maschine in der Karikatur« von Ing. H. Wettich (mit 260 Bildern). Berlin 1916, Verlag der »Lustigen Blätter« (Dr. Eysler & Co.), Ges. m. b. H.

möglichst sich selbst überlassener Kinder. Nachdem erfahrungsgemäß Elementarkenntnisse auch von älteren Individuen in kürzester Zeit nachgeholt werden, würde dies keinesfalls einen Eingriff in das Leben des einzelnen bedeuten; anderseits steht bei dem ausschlaggebenden und richtungbestimmenden Einfluß des Charakters der ersten Entwicklungsperiode auf das ganze Leben zu erwarten, daß durch ein solches Verfahren gegenteilig hervorragende Qualitäten des einzelnen geweckt und hiedurch neue Werte von großer Tragweite geschaffen würden.«

Ich glaube endlich das entscheidende Argument gegen die Realisierbarkeit dieses, bei Poeten und Philosophen immer und immer wiederkehrenden (weil einem tiefen, eigenen, unbewußten Wunsche entspringenden) Plane der Züchtung von solchen unkultivierten »Naturkindern« gefunden zu haben. Einen kleinen Urmenschen zu erziehen ist darum unmöglich, weil wir den Neugeborenen — soll er von der Kultur absolut nicht berührt werden — sofort nach der Geburt in ein Urmenschenmilieu versetzen müßten, etwa in eine Urmenschenfamilie vor der Erfindung der ersten mechanischen Werkzeuge. Daß dies undurchführbar ist, wird wohl jeder ohneweiters einsehen. Höchstens könnte man ihn von einer Draviden- oder Südseeinsulanerfamilie adoptieren lassen; das ist aber durchaus überflüssig, es gibt ja ohnehin Kinder bei den Draviden und Insulanern, der Ethnograph braucht nur hinzureisen, um sie beobachten zu können. Die Idee aber, ein Kind »ohne Milieu« sich selbst zu überlassen, ist widersinnig; nie noch hat es ein menschliches, auch kein urmenschliches Wesen ohne entsprechendes Milieu gegeben, das ihm die schon gewonnene, wenn auch noch so bescheidene Kultur übermittelte. Die Anfänge der Kultur findet man schon bei unseren tierischen Vorfahren, — Mach selbst schreibt ja den Affen mechanische Begabung zu. Die vorgeschlagene Art experimenteller Ethnographie wird also niemals zur Tat werden können; auch bin ich nicht sicher, ob aus dem Kinde, das — »ohne Milieu« — sich selbst überlassen bliebe, nicht ein Imbeciller würde. Auch die Begabung bedarf ja der Anregung von außen. Die Jungle-Book-Phantasie bleibt also besser den Poeten überlassen.

Trotz diesen, zum Teil übrigens unwesentlichen Einwendungen, muß ich auch nach der Lektüre des Buches Mach für einen Psychoanalytiker erklären, möchte sich der kritische Verfasser des Werkes »Erkenntnis und Irrtum« dagegen noch so scharf verwahrt und die Psychoanalyse als »Mystik« abgewiesen haben.

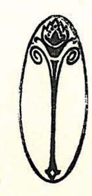
»Wohl unbewußt fußen Empfindung und Verständnis in unserer oder unserer Ahnen Erinnerung« . . . »Kindheits- und Ahnengefühle lassen für uns die archaïsch angehauchten Kunstwerke so tief ergreifend finden.« Dies sind Sätze, die ebensowohl in einem psychoanalytischen Aufsatze vorkommen könnten — sicher auch schon vorgekommen sind; auch ist es die Psychoanalyse allein, die für die Tatsächlichkeit dieser Behauptungen exakte Beweise anzuführen imstande ist.

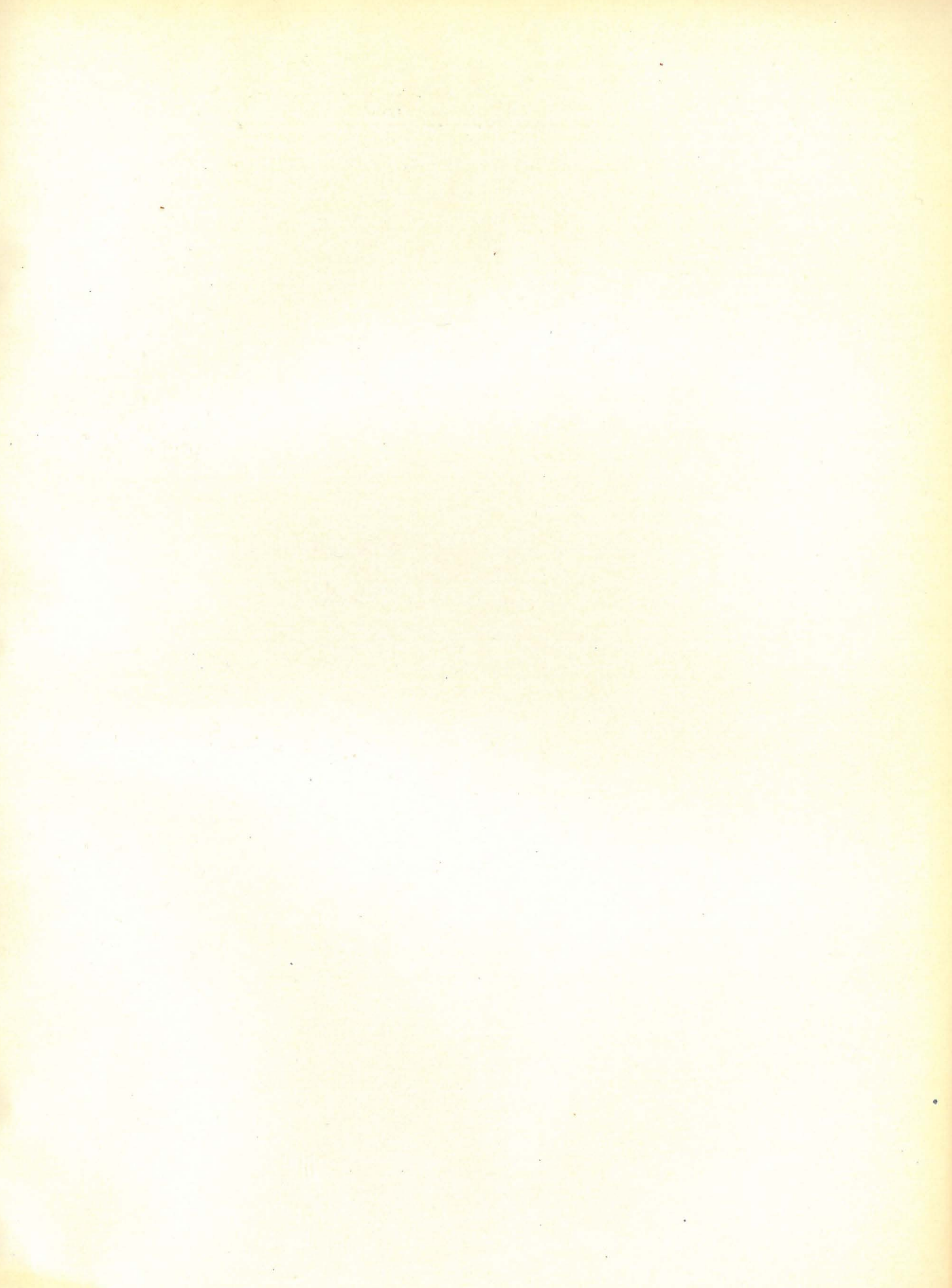
»Von dem Kulturstadium, in das wir hineingeboren sind, aufgenommen, durcheilen wir in einer kurzen Lernzeit (ähnlich wie im fötalen Zustande) ungeheure Arbeits- und Entwicklungszeiten . . .« Ginge die Kultur plötzlich verloren, so müßten die Maschinen von den einfachsten Fertigkeiten des Naturmenschen ausgehend — wieder in der alten Reihenfolge aufgebaut werden. Mach scheint hier den unerbittlichen Instanzenzug, der im Psychischen (vielleicht im Organischen überhaupt) herrscht und den Freud zuerst demonstrieren konnte, genial erfaßt zu haben. Er beschreibt die komplizierte mechanische (und anderweitige) Kultur als höchste Blüte menschlichen Könnens, die aber auch heute noch in einfachsten Betätigungstrieben wurzelt und nur aus ihnen regeneriert werden kann.

Darum macht auch Mach — den bisher nur jene Gedankenarbeit beschäftigte, die sich in der wissenschaftlichen Literatur der Mechanik vollzieht — nunmehr den einfachen Arbeiter, das Kind, den Urmenschen zum Objekte seiner Untersuchung; er hat eingesehen, daß die Kenntnis einfacherer Verhältnisse »die notwendig vorausgehende Grundlage und Bedingung« für das Verständnis des Komplizierteren ist. Auch hierin möchten wir einen Parallelismus mit dem Arbeitsplane der Psychoanalytiker erblicken, die ja überhaupt aus dem kindlichen, oder in Traum und Krankheit zur Kindheit regredierten Seelenleben das Verständnis für die verwickeltesten Kulturleistungen des wachen Normalmenschen holen will.

Nicht unerwähnt darf ich den freien animistischen Geist lassen, der dieses Werk eines so hervorragenden Kenners der physischen Welt durchweht. Er scheut sich nicht, einzubekennen, daß ein Mechanismus für sich unbeweglich sein müßte, da »erst durch die Kraft Bewegung in ein mechanisches System kommt«, Leibnitz aber sprach das glückliche Wort aus: »die Kraft sei etwas der Seele Analoges«.

Wann werden der Physiker, der im Mechanismus die Seele findet, und der Psychoanalytiker, der in der Seele Mechanismen sieht, einander die Hände reichen und an einer von Einseitigkeiten und »Idealisierungen« freien Weltanschauung mit vereinten Kräften arbeiten?





INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG GES. M. B. H. WIEN

Wir eröffnen hiemit für die **Mitglieder der »Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«** ein **Abonnement** auf die bisher zum 6. Bande gediehene

Internationale Psychoanalytische Bibliothek

Nr. 1

Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen

Diskussion mit Beiträgen von Prof. **Freud** (Wien), Dr. **Abraham** (Berlin), Dr. **Ferenczi** (Budapest), Dr. **Jones** (London), Dr. **Simmel** (Berlin)
6 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 10·—, Mark 5·—

Nr. 2

Dr. S. Ferenczi

Hysterie und Pathoneurosen

6 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 10·—, Mark 5·—

Nr. 3

Prof. Dr. Sigm. Freud

Zur Psychopathologie des Alltagsleben

6., verm. Auflage. — 20 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 30·—, Mark 18·—
Ganzleinenband Kronen 42·—, Mark 25·—

Nr. 4

Dr. Otto Rank

Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung

27 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 50·—, Mark 25·—
Halbleinenband Kronen 60·—, Mark 30·—

Nr. 5

Dr. Theodor Reik

Probleme der Religionspsychologie

20 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 35·—, Mark 20·—
Halbleinenband Kronen 45·—, Mark 25·—

Nr. 6

Dr. Géza Róheim

Spiegelzauber

16 Bogen Groß-Oktav. Preis Kronen 25·—, Mark 15·—

Bei Bezug der ganzen Serie auf einmal bezahlen Mitglieder den ermäßigten Gesamtpreis von Mark 80·— beziehungsweise Kronen 150·— für die gehefteten Bände (Band 3, 4 und 5 sind auch gebunden, gegen Aufschlag von Mark 5·— beziehungsweise Kronen 10·— pro Band erhältlich).
Bei Abonnement auf die folgenden Bände gewähren wir unseren Mitgliedern eine Ermäßigung von 10% des Ladenpreises.

INHALT DES HEFTES 5/6:

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.